الطبعة الأولى
١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

© دار الشروق
القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف ٣٩٣٤٥٧٨ - ٣٩٢٩٣٣٣
فاكس ٣٩٣٤٨١٤ (٠٢) تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت ص . ب . ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣
برقيا : داشروق - تلكس SHOROK 20175 LE

الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين

الدكتور محمد عثمان نجاتى

أستاذ علم النفس بجامعة القاهرة
وجامعة الكويت
وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سابقًا

دار الشروق

الإهـــــداء

إلى روح والدتى

التى أضاءت بحكمتها طريق حياتى

وإلى زوجتى

رفيقة عمرى وشريكتى فى كفاح الحياة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تـصـــديـر

للعلماء المسلمين السابقين إسهامات كثيرة هامة فى الدراسات النفسانية ، لم تحظ من قبل باهتمام الباحثين فى تاريخ علم النفس لمعرفة دورها الهام فى تقدم علم النفس وتطوره عبر عصور التاريخ . فالمؤرخون الغربيون لعلم النفس يبدأون ، عادة ، بالدراسات النفسانية عند المفكرين اليونانيين ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، ثم ينتقلون بعد ذلك مباشرة إلى المفكرين الأوربيين فى العصور الوسطى ، ثم فى عصر النهضة الأوربية الحديثة ، وهم يغفلون إغفالاً تامًا ذكر إسهامات العلماء المسلمين فى الدراسات النفسانية التى ترجم كثير منها إلى اللغة اللاتينية ، وأثرت تأثيرًا كبيرًا فى آراء المفكرين الأوربيين أثناء العصور الوسطى وحتى بداية عصر النهضة الأوربية الحديثة .

وليس إغفال ذكر إسهامات العلماء المسلمين السابقين فى الدراسات النفسانية مقصورًا فقط على مؤرخى علم النفس الغربيين ، بل إننا نجد أيضًا أن علماء النفس العرب المعاصرين الذين يدرِّسون فى الجامعات العربية مقررات فى تاريخ علم النفس ، يحذون حذو المؤرخين الغربيين فى إغفال الإشارة إلى هذه الإسهامات . والمصدر الوحيد الذى يرجع إليه الفضل فى معرفتنا الحالية بإسهاماتهم هو مؤرخو الفلسفة الإسلامية من العرب ومن غير العرب ، الذين أمدونا بملخصات مفيدة عن نظرياتهم فى النفس . غير أن هذه الملخصات ، بالرغم من أهميتها الكبيرة ، فإنها غير كافية لإشباع رغبة علماء النفس العرب المعاصرين فى معرفة الكثير عن آراء العلماء المسلمين السابقين فى الموضوعات النفسانية المختلفة ، مما يمكنهم من تقدير القيمة العلمية لإسهاماتهم فى تقدم علم النفس وتطوره غير عصور التاريخ .

وقد تصدى مؤلف هذا الكتاب للقيام بهذه المهمة حينما قام بتدريس مقرر فى « الدراسات النفسانية عند المفكرين المسلمين » لطلبة الليسانس بقسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بالمملكة العربية السعودية فى الفترة ما بين ١٩٨٤ ـ ١٩٨٧ م . فقام المؤلف بإلقاء محاضرات عن الدراسات النفسانية عد الفارابى ، وابن سينا ،

وإخوان الصفا ، والغزالى ، وابن رشد ، وابن تيمية وابن قيِّم الجوزية ، كما أعدَّ لطلبته بعض المذكرات فى هذا الموضوع .

وحينما تركت التدريس فى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية فى صيف عام ١٩٨٧، شغلتنى بعض الظروف عن متابعة الكتابة فى هذا الموضوع . وفى حوالى شهر أكتوبر من ع ١٩٩١ م بدأت مرة أخرى فى مواصلة الكتابة فى هذا الموضوع . وكانت المذكرات التى كن أعددتها لطلبتى الأساس الذى اعتمدت عليه فى هذا الكتاب ، فأعدت كتابتها من جديد وأضفت إليها بيانات جديدة ، كما أضفت إلى الدراسة مجموعة أخرى من العلماء المسلمين .

وقد عُنيت فى هذا الكتاب ، بصفة خاصة ، بشرح آراء العلماء المسلمين السابقين الموضوعات النفسانية التى لا تزال تعتبر حتى الآن من موضوعات علم النفس ، مغفلاً ، الأغلب وعلى قدر الإمكان ، ذكر آرائهم الفلسفية فى النفس التى لا تدخل الآن فى موضوع البحث فى علم النفس . فليس هذا الكتاب، أساسًا ، كتابًا فى الفلسفة الإسلامية ، وإنما كتاب فى تاريخ علم النفس عند العلماء المسلمين السابقين . وقد حاولت ، على قدر الإمكا المقارنة بين آرائهم فى بعض الموضوعات وبين آراء علماء النفس المحدثين . وقد تبيّن لنا فى كثير الحالات أثناء هذه المقارنة السبق العلمى للعلماء المسلمين ، فقد وصلوا إلى بعض الآراء والنظر الهامة التى لم يصل إليها علماء النفس إلا فى العصر الحديث . وسوف نكتفى فى هذا التص بذكر أمثلة لذلك ، وسوف نقوم فى فصول هذا الكتاب بذكر هذه الآراء والنظريات فى شىء التفصيل .

فمن أمثلة ذلك أن ابن سينا قد استطاع بحدّة ذكائه ، ودقة ملاحظته ، أن يصل إلى م طبيعة عملية الارتباط الشرطى conditioning قبل أن يكتشفها إيفان بافلوف الفسيولو الروسى المشهور فى العصر الحديث نتيجة للبحوث التجريبية التى قام بها . كما توصل ابن أيضًا إلى تفسير علمى للنسيان بإرجاعه إلى تداخل المعلومات ، وهو تفسير لم يصل إليه ع النفس المحدثون إلاَّ فى الربع الأول من القرن العشرين . كما سبق ابن سينا أيضًا علماء الفسيول وعلماء النفس المحدثين فى قياس الانفعال على أساس قياس التغيّرات الفسيولوجية التى تحد مصاحبة الانفعال . ففى علاجه لمريض بالعشق ، حاول ابن سينا معرفة اسم الفتاة التى يع المريض حتى يمكن أن يوصى بطريقة ناجحة لعلاجه من عشقه . لقد ابتكر ابن سينا ط طريفة ، وهى أن يقول للمريض عدة أسماء لبلاد وأحياء وفتيات ، وكان يقيس أثناء ذلك نبض المريض لمعرفة مقدار الانفعال الذى تثيره هذه الأسماء . وقد استطاع ابن سينا بهذه الط أن يعرف اسم الفتاة التى كان يعشقها المريض ، والمكان الذى تعيش فيه . وتعتبر هذه اله

التى استخدمها ابن سينا إرهاصًا مبكرًا لاختراع الجهاز الحديث المعروف باسم « جهاز استجابة الجلد الجلفانية » ، والذى يسمى أيضًا « جهاز كشف الكذب » لكثرة استخدامه فى التحقيقات الجنائية ، وهو جهاز يقيس الاضطراب الانفعالى على أساس ما يثيره فى الجسم من تغيّرات فسيولوجية . وفضلاً عن ذلك ، فإن ابن سينا بطريقته المبتكرة التى استخدمها لمعرفة أسباب الاضطراب الانفعالى عن طريق النطق بسلسلة من الكلمات أوالأسماء ، وملاحظة ما تثيره فى الفرد من انفعال ، قد سبق أيضا بعض المحللين والمعالجين النفسانيين المحدثين الذين استخدموا نفس هذه الطريقة ، وهى طريقة قوائم الكلمات ، لمعرفة أسباب الاضطراب الانفعالى عند مرضاهم .

ووصل الفارابى وابن سينا فى دراستهما للأحلام إلى كثير من الحقائق التى سبقوا بها العلماء المحدثين ، وبخاصة دور الأحلام فى إشباع الدوافع والرغبات التى قال بها سيجمند فرويد فى العصر الحديث .

وقد سبق بعض العلماء المسلمين السابقين ، مثل الكندى ، وأبى بكر الرازى ، ومسكويه ، وابن حزم ، والغزالى ، وفخر الدين الرازى ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزيّة المعالجين النفسانيين المحدثين من أتباع مدرسة العلاج السلوكى المعرفى فى تركيز الاهتمام فى العلاج النفسانى على تغيير أفكار الفرد ومعتقداته السلبية أو الخاطئة ، على اعتبار أن أفكار الفرد ومعتقداته هى التى تؤثر فى سلوكه . فهؤلاء العلماء المسلمون السابقون هم ، فى الحقيقة ، رواد العلاج السلوكى المعرفى الحديث .

وعُنى ابن حزم ، والغزالى ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزية فى علاج السلوك المذموم أو الخُلُق السيء بضده ، وهو أسلوب اتبعه المعالجون النفسانيون السلوكيون المحدثون فى علاج بعض الاضطرابات السلوكية مثل الخوف والقلق .

ويجدر بنا هنا أن نشير أيضًا إلى أن ابن حزم قد أرجع أوائل العقل ، أو المبادئ العقلية الأولية المعروفة بالبديهيات إلى الحس ، وهو بذلك قد سبق بحوالى سبعة قرون ونصف الفيلسوف الألمانى كَنْط Kant الذى يعتبره مؤلفو الفلسفة الغربيون أنه هو الذى أرجع المعقولات البديهية إلى الحس .

كما يجدر بنا الإشارة أيضًا إلى أن فخر الدين الرازى قد أرجع أيضًا المعقولات البديهية إلى الحس ، كما فعل ابن حزم من قبل ، وبذلك يكون هو أيضًا قد سبق الفيلسوف الألمانى كَنْط فى هذا الصدد .

وكان لابن رشد الفيلسوف الأندلسى تأثير كبير فى التفكير الأوربى ، فقد عظّم ابن رشد من شأن العقل والبرهان العقلى فى النظر فى الموجودات وفى الوصول إلى الحقيقة . وقد أدت آراؤه

ومنهجه فى التفكير إلى إطلاق عقول الأوربيين من عقالها ، ونشأت فى أوربا مدرسة رشدية تنشر آراءه ، وتنهج منهجه .

ويجدر بى أن أشير إلى أن هذا الكتاب الحالى الذى أقدمه اليوم ، بالإضافة إلى الكتابين السابقين للمؤلف وهما : القرآن وعلم النفس ، والحديث النبوى وعلم النفس ، إنما تمدّنا بكثير من المفاهيم النفسانية التى تساعدنا على تكوين صورة صحيحة عن الإنسان وحياته النفسانية فى التراث الإسلامى . فالكتابان السابقان اللذان تناولا المفاهيم النفسانية فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، يمدانا بصورة واضحة عن التصور الإسلامى للإنسان وحياته النفسانية ، والكتاب الحالى يمدنا بصورة واضحة عن تصور العلماء المسلمين السابقين عن الإنسان وحياته النفسانية . واعتقد أن معرفتنا بالمفاهيم النفسانية التى تناولتها هذه الكتب الثلاث تكوّن لنا أساسًا يمكن أن تقوم عليه ، أو تنبعث منه ، دراسات جديدة فى علم النفس ذات توجُّه إسلامى ، يمكن أن تكوّن فى نهاية الأمر مدرسة جديدة فى علم النفس هى « المدرسة الإسلامية فى علم النفس » .

وأرجو أن أكون قد وفقت فى تحقيق هدفى من تأليف هذه الكتب الثلاث .

وبالله التوفيق .

١٣ جمادى الأولى ١٤١٣ هـ
٨ نوفمبر ١٩٩٢ م

محمد عثمان نجاتى

المحتـــويـات

الفصل الأول

الكنـــــدى

١٨٥ هـ (٨٠١ م) ـ ٢٥٢ هـ (٨٦٦ م)

حيـــاته

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى . وهو ينسب إلى قبيلة « كندة » من بلاد اليمن . وكان أجداده ملوكًا على كندة ، وكان أبوه إسحق بن الصباح أميرًا على الكوفة فى زمن المهدى والرشيد . ويرجح أن الكندى وُلد فى الكوفة ، وتاريخ ميلاده غير معروف على وجه الدقة . وفى الغالب إنه ولد حوالى ١٨٥ هـ (٨٠١ م [١]) .

قضى الكندى طفولته فى الكوفة ، وبدأ يتلقى علومه فيها ، ثم انتقل إلى بغداد ، ودرس الأدب وعلوم الفلسفة ، ونبغ فى العلوم الفلسفية وألّف فيها كثيرًا من الكتب والرسائل . وكان الكندى كثير الشغف بتحصيل جميع أنواع المعارف التى كان ينقلها المترجمون إلى اللغة العربية فى ذلك العصر الذى ازدهرت فيه حركة الترجمة . وكان الكندى من المناصرين لحركة ترجمة الكتب اليونانية إلى اللغة العربية ، وكان يشرف على مجموعة من تلاميذه الذين كانوا يقومون بالترجمة ؛ كما كان يقوم بتهذيب بعض الترجمات التى قام بها بعض المترجمين .

وقد كان الكندى أول عربى مسلم اشتغل بالفلسفة وأتقن علومها ، ولذلك سُمِّى « بفيلسوف العرب » . قال صاعد فى طبقات الأمم : « . . لم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفًا غير يعقوب »[٢] . وقال القفطى عنه إنه « فيلسوف العرب »[٣] . كما قال عنه ابن نباتة فى شرحه لرسالة ابن زيدون إنه « فيلسوف الإسلام »[٤] .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : الكندى فيلسوف العرب . فى كتاب « خمسة من أعلام الفكر الإسلامى » . بيروت : دار الكاتب العربى (د . ت) ، ص ١٨ .

(٢) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى . طبقات الأمم القاهرة : مطبعة السعادة (د . ت) ، ص ٨١ .

(٣) جمال الدين القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء . القاهرة : مكتبة المتنبى (د . ت) ، ص ٢٤٠ .

(٤) مصطفى عبد الرازق : مرجع سابق ، ص ٤١ .

ويبدو أنه كانت للكندى علاقة بالمعتزلة فى ذلك الوقت ، وكانت له علاقة حسنة بقصر الخلافة ، وعمل طبيبًا ومنجمًا للخليفة فى عهد المأمون والمعتصم والواثق الذين كانوا يؤيدون مذهب الاعتزال ، ولكنه فقد مكانته فى قصر الخلافة حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة فى عهد الخليفة المتوكل . وقد عاش الكندى بعد ذلك فى بغداد بعيدًا عن الأضواء ، ومنعزلاً عن الناس بقية حياته . واختلف المؤرخون فى تحديد تاريخ وفاته ، ويُرَجح أنه مات فى أواخر سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٦ م) .

مـؤلفــاته

خلف الكندى مؤلفات كثيرة ، معظمها رسائل صغيرة ، اختلف المؤرخون فى تحديد عددها . وقد فقد معظمها ولم يبق منها إلا النذر اليسير ، وهو مبعثر بين مكتبات العالم المختلفة . وكان الكندى شديد الذكاء ، واسع الاطلاع ، وكان موسوعيًا فى تأليفه ، وألف فى كثير من أنواع المعارف التى كانت سائدة فى عصره . يذكر ابن النديم أن له مائتين وثمانى وثلاثين رسالة ، ويذكر له القفطى قدر ذلك تقريبًا ، ويذكر له ابن أبى أصيبعة أكثر من ذلك [١] . وقد نشر الأب مكارثى[٢] ثبتًا بجميع مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة والمترجمة . وكان من بين ما ألفه الكندى بضعة رسائل فى النفس هى : « فى القول فى النفس » ، و « كلام فى النفس » ، و « ماهية النوم والرؤيا » ، و « فى العقل » ، و « الحيلة لدفع الأحزان » . وقد نشرت الرسائل الأربع الأولى فى كتاب « رسائل الكندى الفلسفية » ، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة[٣] . ونشرت رسالة « فى العقل » ورسالة « الحيلة لدفع الأحزان » فى كتاب « رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى [٤] . وقد تأثر الكندى فى آرائه فى النفس بآراء أرسطو وأفلاطون وأفلوطين صاحب كتاب « الربوبية » (أوثولوجيا أرسطاطاليس) الذى نسب خطأ إلى أرسطو ، مما سبّب كثيرًا من البلبلة للكندى ولغيره من الفلاسفة المسلمين ، بسبب ما يوجد من الاختلاف بين آراء أفلوطين فى كتاب « الربوبية » ، وبين آراء أرسطو .

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٥٠ ، ص ٢٦٩

(٢) الأب مكارثى : التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب . بغداد ، ١٩٦٢ ، ص ١٢٢ ، انظر أيضًا : أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب . القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د. ت) ، ص ٧٥ ـ ٩٦ .

(٣) محمد عبد الهادى أبو ريدة ، المرجع السابق .

(٤) عبد الرحمن بدوى : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عربى ، ط ٣ . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٣ .

وكان الكندى يقدر أرسطو تقديرًا كبيرًا ، وعُنى عناية كبيرة بتلخيص آرائه ، حتى أنه عرف بأنه أول المشائين العرب . ولكن بالرغم من ذلك ، فإننا نلاحظ أنه خالف أرسطو فى كثير من المسائل الفلسفية ، وأنه كان أكثر ميلاً إلى أفلاطون وأفلوطين . ويُسجّل للكندى أنه بالرغم من تأثره بالفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة ، إلاّ أنه بقى أمينًا للشريعة الإسلامية . مثال ذلك أنه قال: « إن الحقيقة المنزَّلة تفوق الحكمة الإنسانية مرتبةً ، كما يفوق الأنبياء الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الإلهى ، سائر البشر » (١) . وقد حاول الكندى إظهار أوجه التقارب بين الفلسفة والدين الإسلامى ، وإبعاد شقة الخلاف بينهما ، على اعتبار أن غاية كل من الفلسفة والدين واحدة ، وهى معرفة الحقيقة ، غير أنهما ينهجان فى سبيل تحقيق ذلك منهجين مختلفين(٢).

تعريف النفس

عرف الكندى النفس بأنها « تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة » أو هى : « استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة » (٣). وهذا التعريفان هما فى الحقيقة تعريف واحد ، لأن « تمامية » تعنى « استكمال » أو « كمال » ، و « قابل للحياة » يعنى « ذى حياة بالقوة » . وهذا التعريف مأخوذ من أرسطو ، وهو نفس التعريف الذى سنجده فيما بعد عند الفارابى وابن سينا وابن رشد. وقوله إن النفس هى « تمامية » أو « استكمال » يعنى أنَّه بها يكمل الجنس فيصبح نوعًا ، أى أنَّه بها يكمل الجرم الطبيعى فيصبح إنسانًا ، ويعنى « بجرم طبيعى » أنه ليس جرمًا صناعيًا . ومعنى « ذى آلة » أنه يقوم بأفعاله بواسطة آلات هى أعضاء الإنسان المختلفة . ويعنى « بقابل للحياة » و « بذى حياة بالقوة » أن فيه استعدادًا للحياة ولقبول قوى النفس .

وإلى جانب هذا التعريف الأرسطى للنفس يذكر الكندى تعريفًا آخر للنفس يظهر فيه تأثير أفلاطون وأفلوطين ، فهو يعرفها بأنها « بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ، جوهرها من

---

(١) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية . نقله إلى العربية كمال اليازجى . بيروت : الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٩ ، ص ١٠٩ .

(٢) جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان : الكندي والفارابى . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨ ؛ انظر أيضًا : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ، ومراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر . بيروت ، المكتبة الفلسفية ، منشورات عويدات ، ١٩٦٦ ، ص ٢٣٨ ؛ انظر أيضًا : أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب . القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٤ ، ص ٢٤١ .

(٣) الكندى : رسالة حدود الأشياء ورسومها . فى « رسائل الكندى الفلسفية » ، جـ ١ ، مرجع سابق ، ص ١٦٥ ؛ انظر أيضًا : محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٤ ، ص ٣٣٧ .

جوهر البارى عزّ وجلّ ، كقياس (أى كمثال) ضياء الشمس من الشمس » [1]. والنفس التى يعرفها الكندى هنا هى ، بالطبع ، النفس الناطقة . ويقول عنها أيضًا : « إن جوهرها جوهر إلهى ربانى [2] » . « . . هى من نور البارى عزّ وجلّ » [3] . (. . إنها جوهر بسيط غير فانٍ ، هبط من عالم العقل إلى الحس ، ولكنها مزودة بذكرى حياتها السابقة . وهى لا تطمئن فى هذا العالم لأن لها حاجات ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ، فيكون ذلك مصحوبًا بالآلام[4]) والنفس باقية بعد الموت ، وهى تنتقل بعد الموت إلى عالم الحق الذى فيه نور البارى سبحانه وتعالى ، وهو مستقرها الأبدى ، وتصبح فيه قريبة الشبه من البارى عزّ وجلّ ، ويصبح فى قدرتها أن تعلم سائر الأشياء ، وتعلم كل ظاهر وخفىّ ، وتقف على كل سر وعلانية [5] ، ويستشهد الكندى فى ذلك بالآية الكريمة : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » [6] .

ويتضح من ذلك أن الكندى كان أكثر ميلاً إلى مذهب أفلاطون فى النفس منه إلى مذهب أرسطو . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى قرب المذهب الأفلاطونى من التعاليم الإسلامية التى تذهب إلى أن روح الإنسان إنما هى نفخة من روح الله تعالى ، والتى تحث على ضبط الإنسان لأهوائه وشهواته لكى ينعم بالسعادة فى الدنيا والآخرة [7]. ويلاحظ أيضًا تأثر الكندى بأفلوطين الذى ذهب إلى أن النفس تصدر عن العقل الأول ، الذى يصدر بدوره عن الواحد ، كما يصدر الضوء عن الشمس . وقد جمع الكندى بين رأيى أفلاطون وأفلوطين فى قوله فى تعريفه للنفس الذى ذكرناه سابقًا إن جوهر النفس « من جوهر البارى عزّ وجلّ كقياس ضياء الشمس من الشمس » [8] .

قـوى النفـس

نلاحظ فى كلام الكندى عن قوى النفس خلطًا بين آراء أرسطو وآراء أفلاطون دون تمييز بين آراء كل منهما . فأفلاطون يقول بتقسيم ثلاثى للنفس إلى ثلاث قوى هى : الشهوانية ، والغضبية ،

---

(١) الكندى : رسالة « القول فى النفس » . فى « رسائل الكندى الفلسفية » مرجع سابق ، ص ٢٧٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٤ .
(٤) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ ، ص ١٨٤ .
(٥) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .
(٦) سورة ق : ٢٢ .
(٧) أحمد فؤاد الأهوانى . مرجع سابق ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣ .
(٨) الكندى : رسالة « القول فى النفس » ، فى رسائل الكندى الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٣٩ ، ٢٧٣ .

والعاقلة . ويذهب أفلاطون إلى خلود النفس بعد فناء البدن . أما أرسطو فقال بثلاثة أنواع من الأنفس هى : النفس النباتية ووظيفتها التغذى والنمو والتوليد ، والنفس الحيوانية ووظيفتها الحس والتخيل والحركة بالإضافة إلى وظائف النفس النباتية ، والنفس العاقلة التى تختص بالإنسان . والنفس عند أرسطو ، هى صورة للجسم ، وهى تفنى بفناء البدن (١).

ونرى الكندى يردد تقسيم أفلاطون الثلاثى للنفس إلى قوة غضبية ، وقوة شهوانية ، وقوة عقلية (٢). وهو أحياناً أخرى يجمع بين رأيى أفلاطون وأرسطو فيقول : « إن للنفس قوتين متباعدتين هما الحسية والعقلية ، وإن لها قوى أخرى متوسطة بين الحس والعقل هما : المصوِّرة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية » (٣).

١ ـ القوى الحاسة :

هى التى تدرك صور المحسوسات الخارجية المتعلقة بمادتها ، وآلات هذه القوى هى أعضاء الحس الخارجية الخمس .

٢ ـ القوى المتوسطة :

وهى تتكون من عدة قوى (٤).

(أ) « القوة المصوِّرة » (أى المتخيلة أو فنطاسيا) وهى القوة التى تدرك صور المحسوسات مجردة عن مادتها ، وتستحضرها مع غيبة محسوساتها الخارجية . وهى تستطيع أن تركب صور المحسوسات بعضها إلى بعض ، سواء فى اليقظة أو فى المنام أثناء الأحلام ، كأن تكوّن ، مثلاً ، إنساناً له قرن أو ريش ، أو حيواناً يتكلم (٥).

(ب) « القوة الحافظة » وهى القوة التى تحفظ صور المحسوسات التى تؤديها إليها القوة المصوِّرة .

(جـ) « القوة الغضبية » وهى التى تدفع الإنسان إلى الغلبة لدفع ما يؤذيه ، وللدفاع عن النفس .

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : مرجع سابق ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .
(٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ ؛ محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ٢٣٩ .
(٤) محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .
(٥) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٥ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ .

(د) « القوة الشهوانية » وهى التى تدفع الإنسان إلى نيل ما يشتهيه .

(هـ) « القوة الغاذية » وهى التى بها يتم تحصيل الغذاء وتمثيله فى الجسم .

(و) « القوة المنمية (أو النامية) » وهى التى تقوم بوظيفة النمو .

ويذهب الكندى إلى أن مركز جميع هذه القوى النفسانية فى الدماغ (المخ) [١] ، خلافًا لما ذهب إليه أرسطو الذى جعل مركز القوى الحسية فى القلب . ويبدو أن الكندى قد اطلع على كتب بعض الأطباء الذى جاءوا بعد أرسطو ، وبخاصة جالينوس .

٣ ـ القوة العاقلة :

وهى القوة التى تدرك المعقولات المجردة ، وسوف نتكلم عنها فى شىء من التفصيل فيما يلى عندما نتكلم عن نظرية العقل عند الكندى .

العـقـل

العقل أو القوة العاقلة تدرك الصور المعقولة المجردة من المادة ، أى تدرك الكليات ، مثل الأنواع والأجناس . وقد تناول الكندى موضوع العقل ومراحل عملية الإدراك العقلى فى رسالته المشهورة « فى العقل » التى لخص فيها آراء أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والأسكندر الأفروديسى . إلا أننا نلاحظ فى كلام الكندى فى العقل اختلافًا عن آراء أرسطو . فقد قال أرسطو بثلاثة أنواع للعقل ، بينما قال الكندى بأربعة ، فقد أضاف عقلاً رابعًا هو العقل الظاهر الذى لا يوجد عند أرسطو . ويبدو أن هذا العقل من ابتكار الكندى . ولقد كانت لرسالة الكندى « فى العقل » ، على قصرها وإيجازها أهمية كبيرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، واحتلت مكانًا عظيمًا عند الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعده كالفارابى وابن سينا وابن رشد . وكانت لها أهمية كبيرة أيضًا فى المناقشات الطويلة التى دارت بين فلاسفة القرون الوسطى المسيحية حول طبيعة العقل [٢] .

يميّز الكندى بين أربعة وجوه للعقل ، هى ليست فى الحقيقة سوى المراحل التى تمر بها عملية إدراك المعقولات . وهذه الوجوه ، أو هذه المراحل هى :

١ ـ العقل الذى هو بالفعل دائمًا ، وهو علة جميع العقول والمعقولات . وقد اختلف المؤرخون

---

(١) محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٢٣٩ .

(٢) تُرجمت رسالة الكندى « فى العقل » إلى اللغة اللاتينية مرتين ، إحداهما قام بها جيرارد الكريمونى ، والثانية من المرجح أنه قام بها يوحنا الأسبانى (انظر محمد عبد الهادى أبو ريدة ؛ رسائل الكندى الفلسفية ، مرجع سابق، مرجع سابق ، ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .

والباحثون فى تعريف هذا العقل ، فبعضهم قال إنه عقل مفارق للنفس ، وهو الله تعالى ، أو العقل الأول المخلوق (١). وقال بعضهم الآخر إنه فى النفس ، وليس مفارقًا ، وهو ليس سوى الكليات فى النفس (٢). فالذى يخرج العقل الذى هو بالقوة إلى الفعل هو المعقولات المجردة ـ أى الكليات ـ نفسها ، وليس عقلاً خارجيًا مفارقًا . ويقول الكندى فى كتاب الفلسفة الأولى : « . . . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ـ أعنى كلياتها ـ هى الكليات أعيانها ، فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ، أى بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ، فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل . . » (٣) ويبدو من كلام الكندى السابق أن العقل الذى هو بالفعل دائمًا ليس عقلاً خارجيًا مفارقًا ، هو الله أو العقل المخلوق الأول كما ذهب دى بور ، وإنما هو ليس سوى المعقولات المجردة فى النفس .

٢ ـ العقل بالقوة ، وهو عبارة عن الاستعداد الموجود فى الإنسان لإدراك المعقولات .

٣ ـ العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل . فعندما تدرك النفس المعقولات المجردة ـ الكليات ـ فإنها تتحد بها ، وتصبح المعقولات والعقل شيئًا واحدًا . وعند ذلك يتحول العقل من القوة إلى الفِعْل . وعندما يتم إدراك المعقولات ، فإن النفس تصبح بعد ذلك قادرة على استدعائها متى شاءت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ، فإنه يستطيع أن يكتب متى شاء ، ولذلك يسمى هذا العقل أيضًا بالملكة ، وهو يسمى أيضًا « بالمستفاد » ، بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها .

٤ ـ العقل الظاهر . فإذا كان العقل مستغرقًا فى إدراك المعقولات ، أو كان يقوم بأدائها إلى الغير ، فإنه يسمى حينئذ العقل الظاهر ، بمعنى أن إدراكه يصبح ظاهرًا بذاته من جهة ، وظاهرًا للملأ من جهة أخرى (٤).

ويتضح لنا فيما بعد أن العقل فى رأى الكندى « عقل واحد يوجد فى النفس بالقوة ويخرج إلى الفِعْل تحت تأثير المعقولات أنفسها . وكان الإسكندر قد أشار إلى أن العقل الفعال هو الذى يخرج

---

(١) دى بور : مرجع سابق ، ص ١٨٥ ؛ انظر أيضًا رأى جيلسون الذى ناقشه محمد عبد الهادى أبو ريدة فى «رسائل الكندى الفلسفية » ، مرجع سابق ، ص ٣١٤ـ٣٤٧ .

(٢) محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٢٤٠ ، ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ ؛ ماجد فخرى : فيلسوفان رائدان ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .

(٣) الكندى : كتاب الفلسفة الأولى ، فى كتاب « رسائل الكندى الفلسفية » ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

(٤) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ .

العقل من القوة إلى الفعل ، وتبعه فى ذلك الفارابى والإسلاميون . أما أفلاطون فإنه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات . والكندى ، إذن ، يرى أن المعقولات هى التى تخرج العقل بالقوة من وضعه على هـذا النحو ، وتجعل منه عقلاً بالفعـل . وهذا العقل بالفعل يكون عند استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر ، ويعتبر عند وجوده فى النفس قُنْية ، أو ملكة ، أو ما يسمى بالفعل المستفاد [1]» .

نظـرية المعـرفة

يذهب الكندى إلى أن المعرفة على نوعين : حسية وعقلية . والمعرفة الحسية تقف عند ظواهر الأشياء فقط ، وهى توجد لدى الحيوان والإنسان ، أما المعرفة العقلية فتنفذ إلى حقائق الأشياء ، وهى خاصة بالإنسان وحده . ويرى الكندى أن انشغال الإنسان بالأمور الشهوانية والغضبية ، والتمتع بملذات الحياة الدنيوية ، إنما يعوق النفس عن بلوغ المعرفة الحقيقية ، التى لا يمكن أن يحصلها الإنسان إلا بالتجرد من شهواته وملذاته الدنيوية . يقول الكندى عن النفس الناطقة : « . . . جوهرها كجوهر البارى عزَّ وعلا ، فى قوتها ـ إذا تجردت ـ أن نعلم ساير الأشياء ، كما يعلم البارى بها ، أو دون ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أُودعت من نور البارى جلّ وعزّ » [2] .

ولا يكفى التجرد من شهوات وملذات الحياة الدنيوية للحصول على المعرفة الحقيقية ، بل لابد أيضًا من النظر فى حقائق الأشياء والبحث فيها ، إذ أن ذلك يؤدى إلى تطهير النفس وصقلها ، فيظهر لها حينئذ حقائق الأشياء كلها ، كما تظهر صور الأشياء فى المرآة . يقول الكندى حاكيًا عن فيثاغورس : « . . إن النفس ، إذا كانت وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة الشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد بها صورة من نور البارى ، يحدث فيها ويكامل نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر ، فحينئذٍ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما تظهر صور خيالات ساير الأشياء المحسوسة فى المرآة إذا كانت صقيلة . . . » [3] ويقول الكندى أيضًا : « . . فإن الإنسان إذا تطهر من الأدناس ، صارت نفسه حينئذٍ صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب»[4].

فالمعرفة بحقائق الأشياء ، إذن ، لا تكتسب فى رأى الكندى عن طريق الحواس ، وإنما هى

---

(١) محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٢٤٠ .
(٢) الكندى : « رسالة القول فى النفس » ، فى « رسائل الكندى الفلسفية » ، مرجع سابق ، ص ٢٧٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٦ ؛ انظر أيضًا : أحمد فؤاد الأهوانى ، مرجع سابق ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤ .
(٤) الكندى : المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

تكتسب عن طريق الفيض من الله سبحانه وتعالى . والسبيل إلى ذلك هو تطهير النفس من شوائب الحياة المادية ، ودنس الشهوات الدنيوية ، والانشغال بالنظر فى حقائق الأشياء والبحث ، حتى تصبح مستعدة لقبول فيض المعرفة من البارى عزّ وجلّ . وهكذا نجد عند الكندى أساس فكرة الكشف التى قال به المتصوفون فيما بعد . ويلاحظ تأثر الكندى الواضح بنظرية الفيض فى مذهب الأفلاطونية الحديثة .

النـــوم والرؤيـا

(أ) النـــوم

يتناول الكندى موضوع النوم والرؤيا فى رسالته الهامة التى عنوانها « فى ماهية النوم والرؤيا » . وهو يعرف النوم بأنه « ترك استعمال النفس للحواس جميعًا . فإنا إذا لم ننظر ، ولم نسمع ، ولم نذق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نيام » (١). فإذا امتنع الإنسان عن استخدام حواسه ، وامتنع عن الحركة ، وأظلم المكان الذى حوله ، وأبعد عنه الأصوات ، فإنه سوف ينتهى به الأمر إلى أن ينام . ويقول الكندى أيضا إنه إذا استغرق الإنسان فى الفكر ، وسكنت أعضاؤه ، ولم يستخدم حواسه إطلاقًا ، أدى به ذلك أيضًا إلى النوم (٢). إن النوم عند الكندى عبارة عن تفكير عميق لا يستخدم النفس فيه الحواس الخارجية . « فالنفس الإنسانية لا تنام البتة ، إنما هى دائمًا علاّمة يقظة » (٣). ويقول الكندى أيضًا إن النوم يحدث أيضًا إذا خرج الدماغ (المخ) ـ وهو عند الكندى مركز الإحساسات جميعًا ، وتنبعث منه جميع الأعصاب الحسية ـ عن حالة اعتداله وتهيئته للحركة الحسية بسبب ما يعتريه من برودة ورطوبة ، فيؤديان إلى فتور المخ مما يجعل من الصعب استخدام الحواس (٤).

وللنوم فائدة كبيرة للإنسان والحيوان ، فإنه يؤدى إلى « سكون الأعضاء عن الحركة ، وتفريغ الآلة الهاضمة للهضم ، وإفادة البدن من الغذاء خلفًا من كل ما سال وتحلّل منه بالتعب » (٥).

(ب) الرؤيـا

يعرف الكندى الرؤيا بأنها « استعمال النفس الفكر ، ورفع استعمال الحواس من جهتها » (٦). ويُرجع الكندى الرؤيا إلى عمل « القوة المصوِّرة » ـ أو قوة التخيّل ـ وهى القوة التى تدرك صور

---

(١) الكندى : فى ماهية النوم والرؤيا . فى كتاب « رسائل الكندى الفلسفية » مرجع سابق ، ص ٢٩٤ ، ٣٠٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
(٣) أحمد فؤاد الأهوانى : مرجع سابق ، ص ٢٤٥ .
(٤) الكندى : فى ماهية النوم والرؤيا ، مرجع سابق ، ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٣٠٦ ، ٣٠٩ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

المحسوسات مجردة عن مادتها ، وهى تؤدى عملها فى حالة النوم واليقظة معًا . فكل ما يقع عليه الفكر أثناء اليقظة ، تنطبع صورته فى القوة المصوِّرة . وعلى قدر استغراق الإنسان فى الفكر وتركه استعمال الحواس ، تكون تلك الصور أظهر ، حتى كأنه يشاهدها بحسه (١). فإذا استغرق الإنسان فى النوم ، وتوقف استعماله للحواس ، فكل ما يقع عليه الفكر أثناء النوم ، فإن صورته الحسية تنطبع فى القوة المصوِّرة ، وتكون هذه الصورة الحسية أظهر فعلاً وأقوى منها فى اليقظة ، وتنشأ عنها الأحلام والرؤى (٢).

ويتكلم الكندى عن أربعة أنواع من الرؤى ، ويفسر أسباب حدوث كل منها . وهذه الأنواع هى : الرؤيا التنبئية وهى التى يُرى فيها الإنسان أشياء قبل حدوثها ؛ والرؤيا الرمزية التى يرى فيها الإنسان أشياء تدل على أشياء أخرى ، أى ترمز على أشياء أخرى ؛ والرؤيا التى تدل الأشياء فيها على أضدادها ؛ والرؤيا التى لا يصدق شىء مما يراه النام فيها (٣).

ويرجع الكندى اختلاف أنواع الرؤى إلى اختلاف مقدار تهيؤ القوة المصوِّرة لقبول الصور الحسية التى تمثل معارف النفس . فالنفس علاَّمة يقظة حية ، وإن جميع الأشياء الحسية والعقلية موجودة فيها . ويتضح من ذلك تأثر الكندى بالمذهب الأفلاطونى القائل بوجود جميع المعارف الحسية والعقلية فى النفس . ويذهب الكندى إلى أنه إذا كانت القوة المصورة تامة التهيؤ لقبول تلك المعارف الموجودة فى النفس ، فإن الرؤيا تكون منبئة عن الأشياء قبل وقوعها . أما إذا كانت القوة المصورةأقل تهيؤا لقبول الصور الحسية التى تمثل معارف النفس ، فإن النفس عندئذ تحتال بأن تنبىء عن الشىء برمزه ، فتنبئ عن السفر ، مثلاً ، بانتقال الإنسان ، على وسيلة من وسائل الانتقال ، من مكان إلى مكان . أما إذا كانت القوة المصورة أضعف من أن تقبل الرمز الصادق ، مثل الرمز المذكور سابقًا ، كانت الرؤيا تدل على شىء ضد ما يرى النائم ، كأن يرى إنسانًا مات ، وهو طويل العمر ، أو إنسانًا افتقر فكثر ماله . أما إذا كانت القوة المصورة لا تقبل شيئًا مما تقدم ، كانت الرؤيا غير منظمة وتخليطًا غامضًا ، وهى المسماة أضغاث أحلام ، وهى الرؤيا التى لا يصدق شىء منها (٤).

عـلاج الحـزن

وللكندى رسالة فى علاج الحزن بعنوان « فى الحيلة لدفع الأحزان » ، يعرّف منها الحزن ، ويبين أسبابه ، ويذكر بعض والأساليب للتغلب عليه . يعرِّف الكندى الحزن بأنه « ألم نفسانى يعرض

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٠١-٣٠٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٠١-٣٠٦ .

لفقد المحبوبات ، وفوت المطلوبات »(١). فالإنسان الذى يجعل محبوباته ومطلوباته من الأشياء الحسية الموجودة فى العالم الحسى ، يكون عرضة للشعور بالآم الحزن ؛ لأن المحبوبات والمطلوبات الحسية عرضة للفساد والزوال ، فيحزن الإنسان لفسادها ولزوالها . أما المحبوبات والمطلوبات العقلية فدائمة وثابتة ، لا تتعرض لفقد أو فوات . ولذلك فإن من يريد أن يكون سعيدًا ، وأن يقى نفسه من آلام الحزن ، فينبغى عليه أن يجعل محبوباته ومطلوباته فى العالم العقلى ، لا العالم الحسى . يقول الكندى : « فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا ، ولا تفوتنا طلباتنا ، فينبغى أن نشاهد العالم العقلى ، وتصير محبوباتنا وقُنياتنا (أى ممتلكاتنا) وإرادتنا منه . فإنا إذا فعلنا ذلك أمنا أن يغْصِبنا قنياتنا أحد ، أو يملكها علينا يد ، وأن نعدم ما أحببنا منها ، إذ لا تنالها الآفات ، ولا يلحقها الممات ، ولا تفوتنا الطِلبة »(٢).

والإنسان معرض دائمًا لأن يفقد محبوبًا ، ويفوته مطلوب . فإذا حزن لكل محبوب يفقد ، ولكل مطلوب يفوته ، فإنه سوف يكون دائم الحزن . « فينبغى إذن أن لا نحزن على الفائتات ، ولا فقد المحبوبات ، وأن نجعل أنفسنا ، بالعادة الجميلة ، راضية بكل حال ، لنكون مسرورين أبدًا»(٣) .

ولما كان الحزن من آلام النفس ، فمن الواجب علينا أن نعنى بدفع هذه الآلام النفسانية مثلما نعنى بدفع آلام أجسامنا . يقول الكندى : « فإصلاح النفس وإشفاؤها من أسقامها أوجب شديدًا (أى كثيرًا) علينا من إصلاح أجسامنا ، فإننا بأنفسنا نحنُ ، ما نحنُ ، لا بأجسامنا . . وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها أفْعَالها . فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديدًا من إصلاح آلاتنا (٤)» . وينصح الكندى أن يتم إصلاح النفس وعلاجها من آلام الحزن على التدريج ، بأن نلزم أنفسنا بالقيام بالعادة المحمودة فى الأمور السهلة أولاً (٥) ، ثم نتدرج بها إلى الالتزام بالعادة المحمودة فى الأمور الصعبة ، ثم نرقى بها بعد ذلك إلى الأمور الأصعب . ويستمر هذا التدرج حتى نصل إلى الأمور التى هى غاية فى الصعوبة . يقول الكندى فى هذا الصدد : « فينبغى أن نحتمل فى إصلاح أنفسنا من بشاعة العلاج وصعوبته واحتمال المؤن فيه أضعاف ما نحتمل من ذلك فى إصلاح أجسامنا ، مع أن إصلاح أنفسنا أقلّ بشاعة وأخف مؤونة كثيرًا مما يلحق فى ذلك من إصلاح

---

(١) الكندى : « فى الحيلة لدفع الحزن » . فى كتاب « رسائل فلسفية » ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ، ص٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١١ .
(٥) يقصد أنه يجب أن نلزم أنفسنا بالرضا وعدم الحزن على ما فقدناه أو ما فاتنا من صغائر الأشياء المحبوبة أو المطلوبة .

الأجسام ؛ لأن إصلاح أنفسنا إنما هو بقوة العزم على المصلح لنا ، لا بدواء مشروب ، ولا بألم حديدٍ ولا نارٍ ، ولا بإنفاق مال ، بل بالتزام النفس العادة المحمودة فى الأمر الأصغر الذى لزومه سهل علينا ، ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم ما هو أكبر منه . فإذا اعتادت ذلك نرقى بها إلى ما هو أكبر من ذلك فى دَرَج متصلة حتى نلزمها العادة فى لزوم الأمر الأعظم كلزوم العادة لها فى لزوم الأمر الأصغر ، فإن العادة تسهل بما وصفنا ، ويسهل بذلك الصبر على الفانيات والسلوة على المفقودات » [1].

ويسبق الكندى بهذا الرأى علماء النفس المحدثين فى القول بمبدأ هام من مبادئ التعلم ، وهو مبدأ التدرج فى تعلم العادات الصعبة . وقد استخدم هذا المبدأ بعض المعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين فى التخلص من العادات السيئة ، وفى علاج القلق [2].

ولاشك أن الكندى ، وغيره من العلماء المسلمين الآخرين الذين قالوا بمبدأ التدريج فى التعلم، إنما تعلموا هذا المبدأ من القرآن الكريم الذى استخدمه استخدامًا فعالاً فى التخلص من بعض العادات السيئة القوية التى كانت شائعة بين العرب ، مثل شرب الخمر ، والربا ، وقد تناولنا ذلك فى شىء من التفصيل فى موضع آخر [3].

ومن الأساليب التى يذكرها الكندى للتخلص من الحزن ، أن نفكر فى الحزن ونقسمه إلى نوعين : نوع يحدث نتيجة فعل نقوم به ، ونوع آخر يحدث نتيجة فعل يقوم به غيرنا . فأما الحزن الذ يحدث نتيجة فعلنا ، فيمكن التخلص منه بتجنّب القيام بهذا الفعل . وأما ما يحدث بسبب فعل غيرنا ، فينبغى علينا أن لا نحزن قبل حدوث هذا الفعل . فإذا وقع هذا الفعل وأدى إلى حزننا ، فمن الواجب علينا « أن نجتهد فى الحيلة للتلطّف لتقصير مدة الحزن . فإنا إن قصّرنا فى ذلك كنا مقصّرين فى مهمة دفع البلاء الذى يمكننا دفعه » [4].

ومن الأساليب التى يقول بها الكندى لدفع الحزن ، أن نتذكر الأمور التى سببت الحزن لنا ولغيرنا فى الماضى ، وما آلت إليه من السلوة ، فإن ذلك يمدنا بقوة عظيمة على السلوة عما يحزننا فى الوقت الحاضر [5].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٢) سارنوف أ. مدنيك ، هوارد ر. بوليو ، واليزابث ف. لوفتس : التعلم ، ط ٣ . ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل ، ومراجعة محمد عثمان نجاتى . بيروت . دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص ٢١ ـ ٢٢ ؛ جوليان روتر : علم النفس الإكلينيكى ، ط ٣ . ترجمة عطية محمود هنا ، ومراجعة محمد عثمان نجاتى ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٣) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، ط ٤ . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٩ ، ص ١٧٣ ـ ١٨٠ .

(٤) الكندى : الحيلة فى دفع الأحزان ، ص ١٣ ـ ١٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٤ ـ ١٥ .

ويذهب الكندى إلى أن جميع الأشياء الدنيوية التى يمكن لكل الناس الوصول إليها ، أو الحصول عليها ، فإنما نحن لسنا بأحق بها من غيرنا ، وإنما يحصل عليها من سبق إليها وغلب غيره فى الحصول إليها . وأما الأشياء التى لنا وحدنا ، ولا يشاركنا فيها أحد ، ولا يملكها غيرنا ، فهو ما نمتلكه من الخبرات النفسانية . « فهذه هى التى لنا العذر فى الحزن عليها إن فقدناها من أنفسنا . فأما ما ليس لنا إلا بالتغلّب فليس يحسن بنا الحزن عليه ، لأن من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكوه بالطبع – (فهو) حسود . فينبغى لنا أن لا نقرف أنفسنا بالحسد ، إذ هو أكمل الشرارات . . » (١) .

وينبغى أن نتذكر أن كل ما نمتلكه إنما هو عارية لمعير ، هو الله جلّ ثناؤه ، وهو يمكن أن يسترد عاريته متى شاء ، وينبغى أن لا نحزن إذا استرد المعير عاريته منا . وينبغى أن لا نأسى على فقد ما أُرتجع منا ، بل يجب أن نفرح لأن الله تعالى لم يسترد منا أنفس ما أعارنا ، وهو خبراتنا النفسانية ، بل استرد الأقل الأخس ، وهو ما نمتلكه من الأمور الدنيوية الفانية الخارجة عنا (٢).

ويقول الكندى : إن الإنسان ، من دون سائر الكائنات الحية ، يريد اقتناء أشياء كثيرة ليست ضرورية فى إقامة ذاته وصلاح عيشه . وإن جميع هذه الأشياء تسبب له الهم فى طلبها ، والألم فى فقدها ، والحسرات لفواتها . « فإن مع كل مفقود من المرادات مصيبة ، ومع كل فائت حسرة وأسف ، ومع ترقب كل معدوم حزن وقلق . . » (٣).

ونستطيع أن نلمس من النصائح والأساليب السابقة التى ذكرها الكندى من أجل التغلب على الحزن أنه كان كثير الدقة فى تحليل حالة الحزن ، وكثير الفطنة فى معرفة أسبابها ، وكثير الحكمة فى اختيار الأساليب الفعالة فى التغلب على الحزن ، أو فى تخفيف شدته .

ويلاحظ أن الأسلوب الذى اتبعه الكندى فى علاج الحزن هو التعريف بأسبابه ، وبيان أنها ليست فى الحقيقة أسبابًا جديرة بأن تسبب الحزن ، ولذلك فلا ينبغى على الإنسان أن يحزن بسببها . فالكندى ، إذن ، يعتمد فى علاج الحزن على توعية الناس وتعريفهم وتعليمهم بحقيقة أسباب الحزن ، وتزويدهم بالمعرفة التى تساعدهم على التخلص منه ، أو على الأقل تخفيف حدته . ولذلك فإن الكندى يمكن اعتباره بحق رائدًا للعلاج النفسانى السلوكى المعرفى الحديث .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٨ ، ١٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

السعادة

تبين لنا مما قلناه سابقًا عن علاج الحزن عند الكندى ، أن السعادة فى نظر الكندى ليست فى الحصول على المحبوبات والمطلوبات الحسية الدنيوية الزائلة ،وإنما هى فى الحصول على المحبوبات والمطلوبات العقلية ، فى البحث والتفكير والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء . فليست اللذة الحقيقية للإنسان هى اللذات الحسية الدنيوية الزائلة ، وإنما هى اللذات الإلهية الروحانية التى تحصل للإنسان إذا ما تطهر من دنس الشهوات والملذات الحسية ، واقترب من الله سبحانه وتعالى ، فأفاض عليه الله تعالى من نوره ورحمته ، فيشعر حينئذٍ بلذة دائمة فوق كل لذة حسية يمكن أن يحصل عليها من ملذات الحياة الدنيوية . يقول الكندى : « وإذا بلغت هذه الأنفس مبلغها فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب من الأحلام ، وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ، فتلتذّ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس؛ لأن هذه لذات حسية دنسة ، تُعقب الأذى ، وتلك لذة إلَهية روحانية ملكوتية تُعقب الشرف الأعظم . والشقى المغرور الجاهل من رضى لنفسه بلذات الحس وكانت هى أكثر أغراضه ، ومنتهى غايته »[1]. ونلمس فى كلام الكندى السابق نزعة صوفية امتزجت فيها آراء فيثاغورس بالعقيدة الإسلامية .

---

(١) الكندى : « القول فى النفس » ، مرجع سابق ، ص ٢٧٧ .

الفصل الثانى

أبو بكر الرازى

٢٥٠ هـ (٨٦٤ م) - ٣١٣ هـ (٩٢٥ م)

حياته

هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، الطبيب الذائع الصيت ، وأعظم طبيب فى الإسلام وفى العصور الوسطى فى الشرق والغرب معًا ، وأول طبيب استخدم الكيمياء فى العلاج [(١)]. ولد فى مدينة الرىّ ، جنوب طهران ، نحو سنة ٢٥٠ هـ (٨٦٤ م) ، وفيها نشأ وتعلم . وسافر إلى بغداد وله من العمر نيف وثلاثون سنة ، وأقام بها مدة . وكان من صغره شغوفًا بالعلوم العقلية ، مشتغلاً بها وبالأدب ، والشعر ، وعُنى فى أول أمره بعلم السمياء والكيمياء ، وله مؤلفات فى ذلك ، وتعلّم صناعة الطب على كبر ، وكان معلمه له علىّ بن ربن الطبرى[(٢)] . قال عنه القفطى وصاعد : إنه « طبيب المسلمين غير مدافع ، وأحد المشهورين فى علم المنطق والهندسة وغيرهما من علوم الفلسفة . وكان فى أبتداء أمره يضرب بالعود ، ثم ترك ذلك وأقبل على تعلّم الفلسفة ، فنال منها كثيرًا ، وألف كتبًا كثيرة . . أكثرها فى صناعة الطب ، وسائرها فى ضروب من المعارف الطبيعية والإلهية ، إلاّ أنه توغل فى العلم الإلهى ، وما فهم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلّد آراء سخيفة ، وانتحل مذاهب سخيفة ، وذمّ أقوامًا لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم » [(٣)] وذكر ابن خلكان عنه أنه « كان إمام وقته فى علم الطب والمشار إليه فى ذلك العصر ، وكان متقنًا لهذه الصناعة حاذقًا فيها ، عارفًا بأوضاعها وقوانينها ، تُشَدُّ إليه الرحال فى أخذها عنه ، وصنّف فيها الكتب النافعة » [(٤)]. وذكر ابن جلجل فى « تاريخ الأطباء » أنه أشرف على بيمارستان الرىّ ، ثم بيمارستان بغداد [(٥)].

---

(١) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، ط ٢ ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٩ ، ص ٣١٨ .
(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق نزار ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، (د. ت) ، ص ٤١٤ ، ٤١٩ .
(٣) القفطى ، ص ١٧٨ ؛ صاعد ، ص ٨٣ .
(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان . بيروت : دار الثقافة (د. ت) ، جـ ٥ ، ص ١٥٨ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٥٧ ، القفطى ، ص ١٧٨ .

كان الرازى ذكيًا ، كثير القراءة والإطلاع على كتب العلماء فى كثير من العلوم ، وكان مواظبًا للنظر فى غوامض الطب وكشف أسراره ، وكان كثير الرأفة بالفقراء والمرضى ، يحسن إليهم ويقوم بتمريضهم . وكان يحسن معاملة مرضاه ، وكان يهتم بالعامل النفسانى فى علاجه ، فكان يشجع مرضاه ويبعث فيهم الأمل فى الشفاء ، وكان يرى أن الطبيب يجب أن يكون طبيبًا للروح والجسد معًا . وعُنى الرازى بالموسيقى واهتم بأثرها فى العلاج ، وقد سبق بذلك علم الطب الحديث فى القرن العشرين [١].

واهتم الرازى بالتجربة ، وذهب إلى أن النتائج العلمية التى نصل إليها على أساس تجارب القرون أفضل من تلك التى تقوم على أساس تجارب فرد واحد ، ومن تلك التى تقوم على الاستدلالات المنطقية . واهتم بإجراء التجارب فى الكيمياء ، واستخلص نوعًا من الكيمياء تختلف عن كيمياء جابر بن حيان ، كما أجرى تجارب طبية وتشريحية على الحيوان [٢].

وقد عُمى الرازى فى آخر حياته ، واختلف المؤرخون فى تاريخ وفاته ، فقال صاعد[٣] إنه توفى فى سنة ٣٢٠ هـ ، وقال ابن خلكان [٤] إنه توفى فى سنة ٣٢١ هـ (٩٢٤ م) ، وذكر القفطى [٥] أن ابن شيراز ذكر فى تاريخه أنه توفى فى سنة ٣٦٤ هـ . وقد نشر روسكا Ruska أخيرًا مقالاً عن البيرونى ، ترجم فيه فقرات من « فهرست كتاب الرازى » الذى وضعه البيرونى ، وقد تعيّن منه وفاة الرازى فى سنة ٣١٣ هـ (٩١٥ م) [٦].

ويبدو من آراء الرازى الفلسفية ، ومن عناوين بعض مؤلفاته ، ومما ذكره فى كتاب «الطب الروحانى » من استحسان لآراء أفلاطون فى النفس ، تأثره الواضح بالأفلاطونية [٧].

مـؤلفـاته

للرازى مؤلفات كثيرة ذكرابن أبى أصيبعة منها ٢٣٢ كتابًا ورسالة ، أغلبها فى الطب ، وبعضها فى المنطق ، والطبيعيات ، وما وراء الطبيعة ، والإلهيات ، وعلم النفس ، والبصريات ،

---

(١) عبد اللطيف العبد : مقدمة كتاب « الطب الروحانى لأبى بكر الرازى » . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٨ م ، ص ٢١ .

(٢) عبد اللطيف العبد ، مرجع سابق ، ص ١٤ ـ ١٥ .

(٣) صاعد ، ص ٨٣ .

(٤) ابن خلكان ، جـ ٥ ، ص ١٥٩ .

(٥) القفطى ، ص ١٧٨ .

(٦) أبو بكر محمد بن زكريا الرازى : رسائل فلسفية ، ط ٢ . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٧ ، مقدمة الناشر ، ص د ، انظر أيضًا : الطب الروحانى لأبى بكر الرازى ، تقديم وتحقيق عبد اللطيف العبد . القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٨ ، ص ٨ .

(٧) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

والكيمياء ، وعلم الهيئة ، والهندسة . ويذكر ابن أبى أصيبعة كتبًا له تتعلق بعلم النفس هى : «كتاب كبير فى النفس » ، و « كتاب صغير فى النفس » ، و « كتاب فى النفس ليست بجسم » ، و « كتاب فى النفس المغترة » ، و « كتاب فى النفس الكبيرة » ، و « كتاب فى الفرق بين الرؤيا المنذرة وبين سائر ضروب الرؤيا » ، و « كتاب كيفية الإبصار وأنه لا يكون بشعاع يخرج من العين»، و « كتاب فى المحبة » و « كتاب فى الأوهام والحركات النفسانية » [(١)]. وهذه الكتب لم تصلنا ، ووصلنا فقط من كتبه التى تتعلق بعلم النفس كتاب « الطب الروحانى » ، وهو يتعلق بتعديل السلوك والعلاج النفسانى ، ومنتخبات من كتاب « اللذة » المفقود ، وهى تتعلق بعلم النفس الفسيولوجى . وفيما يلى بيان بما وصلنا من كتبه فى علم النفس .

١ ـ الطب الروحانى ، منشور ضمن كتاب « رسائل فلسفية » ، لأبى بكر الرازى ، ط ٢ . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٧ . (حقق هذه الرسائل بول كراوس ، ونشرها بالقاهرة عام ١٩٣٩ م ، غير أن الناشر البيروتى لم يذكر اسم بول كراوس فى طبعته) .

ولهذا الكتاب أيضًا طبعة أخرى بتحقيق وتقديم عبد اللطيف العبد ، نشرتها مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة عام ١٩٧٨ م .

وقد ذكر الرازى فى مقدمة كتابه « الطب الروحانى » أن غرضه فى تأليف هذا الكتاب هو إصلاح أخلاق النفس ، وأنه أراد له أن يكون قرينًا وعديلاً لكتابه « المنصورى » الذى غرضه الطب الجسمانى وبذلك يكون قد شمل بهذين الكتابين معًا طب الجسد والنفس معًا . . [(٢)] وقد تناول الرازى فى فصول الكتاب العشرين كثيرًا من الموضوعات التى تتعلق بالأخلاق السيئة والأمراض النفسانية ، وسبل علاجها .

وقـام حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرمانى (المتـوفى فى سنة ٤١١ هـ بالقاهرة) فى كتابه بعنوان « الأقوال الذهبية فى الطب النفسانى » بالرد على كتاب الطب الروحانى للرازى محاولاً نقض آرائه فيه . وقام بنشر هذا الكتاب عبد اللطيف العبد ملحقًا بكتاب « الطب الروحانى » للرازى [(٣)] .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، ص ٤٢١ ـ ٤٢٧ ؛ القفطى ، ص ١٧٩ ـ ١٨٢ ؛ النديم ، الفهرست ، ط ٣ . تحقيق رضا . بيروت : دار المسيرة ، ١٩٨٨ ، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩ .

(٢) أبو بكر محمد بن زكريا الرازى : الطب الروحانى . ضمن كتاب « رسائل فلسفية » لأبى بكر الرازى ، طبعة بيروت المذكورة سابقًا ، ص ١٥ . وسيكون رجوعنا دائمًا مما يلى إلى هذه الطبعة :

(٣) الطب الروحانى لأبى بكر الرازى ، تحقيق عبد اللطيف العبد ، مرجع سابق .

٢ ـ كتاب اللذة . منتخبات من هذا الكتاب منشورة فى كتاب « رسائل فلسفية لأبى بكر الرازى »، وهو الكتاب المذكور سابقًا .

وكتاب الرازى فى اللذة لم يصلنا ، ولكن وصلتنا منتخبات منه مترجمة إلى اللغة الفارسية ، وذلك فى كتاب « زاد المسافر » لأبى معين ناصر بن خسرو بن حارث القباديانى البلخى البذخشانى (المتوفى نحو ٤٨١ هـ) ، المشهور بناصر خسرو . وقام بترجمة هذه المنتخبات إلى اللغة العربية بول كراوس ونشرها ضمن كتاب « رسائل فلسفية » لأبى بكر الرازى [١] .

النفـــس

ذكر الرازى فى كتاب « الطب الروحانى » رأى أفلاطون فى النفس[٢] ، فقال إن للإنسان ثلاث أنفس هى النفس الناطقة والإلهية ، والنفس الغضبية والحيوانية ، والنفس النباتية والنامية والشهوانية . وقد كُوِّنت النفسان الحيوانية والنباتية من أجل النفس الناطقة . أما النفس النباتية فهى لتغذى الجسم الذى هو بمنزله آلة وأداة للنفس الناطقة . ولما كان الجسم مكونًا من جوهر سيّال متحلّل ، فهو فى حاجة ، لكى يبقى ، إلى الغذاء لكى يخلف فيه ما يتحلّل منه .

ووظيفة النفس الغضبية هى لكى تستعين بها النفس الناطقة على قمع الشهوات ، ومنعها من أن تُشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن القيام بوظيفتها الأساسية وهى النطق ، الذى إذا استعملته بطريقة فعّالة وكاملة أمكنها التخلّص من الجسم الذى تتعلق به .

والنفس الغضبية هى جملة مزاج القلب الذى منه الحرارة وحركة النبض . والنفس الشهوانية هى جملة مزاج الكبد الذى منه يكون الاغتذاء والنمو والنشوء للإنسان . وجملة مزاج الدماغ هى الآلة أو الأداة التى تستعملها النفس الناطقة ، فإن الحس ، والحركة الإرادية ، والتخيّل ، والفكر، والتذكر من الدماغ .

ويذكر الرازى رأى أفلاطون فى أنه ينبغى « أن يجتهد الإنسان بالطب الجسدانى وهو الطب المعروف ، والطب الروحانى وهو الإقناع بالحجج والبراهين فى تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصًر عما أريد بها ، ولئلا تجاوزه » [٣]. وتقصير النفس النباتية يكون بأن لا تغذى الجسم ولا تنمية بالكمية والكيفية اللتين يحتاج إليهما الجسد . وإفراطها يكون بأن تتعدّى ذلك وتجاوزه بها لا

---

(١) « رسائل فلسفية » لأبى بكر الرازى ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ ـ ١٥٥ .
(٢) الطب الروحانى ، مرجع سابق ، ص ٢٧ ـ ٣٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

يحتاج إليه الجسد ، فيغرق فى اللذات والشهوات . وتقصير النفس الغضبية بأن لا يكون عندها من الحميّة والأنفة والنخوة ما يمكنها من قمع النفس الشهوانية ، وإفراطها بأن يكثر فيها الكبر وحبّ الغلبة والاستعلاء وقهر الناس والحيوان . وتقصير النفس الناطقة بأن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم والتفكير فيه ، والتطلّع والتشوّق إلى معرفة جميع ما فيه ، وخاصة المعرفة بجسدها ، وما يؤول إليه حال جسدها وحالها بعد الموت . وإن عدم تطلّعها لمعرفة هذه الأشياء يجعل الإنسان مثل البهائم التى لا تتفكر ولا تتذكر البتة . وإفراط النفس الناطقة يكون بأن يستحوذ على الإنسان الفكر فى هذه الأشياء ونحوها ، بحيث لا ينال من الغذاء وما يصلح به الجسم من النوم وغيره مما يحتاج إليه فى بناء مزاج الدماغ على حالة الصحة ، وبحيث يجتهد غاية الجهد فى بلوغ ما يروم من المعرفة بهذه المعانى فى أقصر وقت ممكن ، مما يؤدى إلى فساد مزاج جسمه ، فتصيبه الوساوس والمالنخوليا .

إن المدّة التى يحياها الإنسان فى العالم ، منذ أن يولد حتى يهرم ، لهى كافية ، إذا ما أعمل الإنسان فكره ، لكى يتطلّع الإنسان على المعانى التى أشرنا إليها سابقًا ، فيقوم بتحقير جسده وبغضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت متعلقة بالجسد ستكون دائمًا فى أحوال مؤذية مؤلمة ، ولذلك يشتاق إلى مفارقة الجسد والتخلص منه . وإذا ما فارقت النفس الجسد ، وقد اكتسبت هذه المعانى واعتقدتها ، صارت فى عالمها غير مشتاقة إلى التعلق بالجسد ، وبقيت حيّة ناطقة غير مائتة ولا متألمة ، مغتبطة بموضعها ومكانها .

ويرى الرازى أن حياتنا بعد الموت ، حميدة كانت أو ذميمة ، إنما تتوقف على سيرتنا أثناء وجود أنفسنا فى أجسادنا فى الحياة الدنيا . وهو يرى أن الإنسان لم يخلق « لإصابة اللذات الجسدانية ، بل لاقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذى لا موت فيه ولا ألم . وإن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إيثار اللذة الحاضرة ، وأما العقل فكثيرًا ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها » (١). فعلى العاقل أن لا ينقاد للذات الدنيا المنقطعة بانقطاع العمر ، بل عليه أن يسعى للحصول على اللذة الباقية غير المنقطعة وغير المتناهية فى عالم بعد الموت الذى لا موت فيه (٢).

اللذة والألم

للرازى كتاب أو مقالة فى اللذة ، قد ذكره الرازى نفسه فى كتاب « الطب الروحانى » وسماه

---

(١) أبو بكر الرازى : كتاب السيرة الفاضلة . منشور فى كتاب « رسائل فلسفية » ، مرجع سابق ، ص١٠١ ـ ١٠٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠١ ـ ١٠٣ .

مقالة « فى مائية اللذة » . (١) ويظهر أن الرازى قد تأثر فى رأيه فى اللذة والألم بما قاله أفلاطون عنهما فى كتاب « طيماس » ، إما بالاطلاع على هذا الكتاب مباشرة ، وإما عن طريق تلخيص جالينوس له (٢). ولم يصلنا كتاب أو مقالة اللذة للرازى ، ولكن وصلتنا منتخبات منه مترجمة إلى اللغة الفارسية ، وذلك فى كتاب « زاد المسافر » لأبى معين ناصر بن خسرو بن حارث القاديانى البلخى البدخشانى (المتوفى نحو ٤٨١ هـ) ، وهو المشهور بناصر خسرو ، وقد قام بول كراوس بترجمتها إلى اللغة العربية ونشرها فى كتاب « رسائل فلسفية » لأبى بكر الرازى (٣).

إن اللذة ، فى رأى الرازى « ليست بشىء سوى الراحة من الألم ، ولا توجد لذة إلا على أثر ألم . . . ويقول : إن اللذة حس مريح ، أما الأذى فهو حس مؤلم . والحس تأثير محسوس فيمن يحس ، والتأثير فعل المؤثر فى المتأثر ، والتأثر عبارة عن تغيّر حال المتأثر ، وتلك الحال إما طبيعية أو خارجة عن الطبيعة . ويقول : إذا نقل المؤثر ذلك المتأثر من حاله الطبيعية حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حاله الطبيعية حصلت اللذة » (٤). فالألم والأذى قد حصلا للمتأثر حين خروجه عن حاله الطبيعية ، أما اللذة فحصلت له حين رجع إلى حاله الطبيعية بعد خروجه عنها . والرجوع إلى الحال الطبيعية الذى به تحصل اللذة لا يكون إلاّ بعد خروجه عن الحال الطبيعية الذى به حصل الألم . فاللذة ، إذن ، ليست بشىء سوى الراحة من الألم (٥).

وليست الحال الطبيعية محسوسة ، لأن الإحساس يحصل بتأثير المؤثر فى المتأثر ، ونقله من الحال التى هو فيها . أما الحال الطبيعية فهى التى لا يوصل إليها من حال أخرى ، لا بتغير ولا بتأثير ، وهى لذلك غير محسوسة . وما لم يدرك بالحس لا يكون لذة ولا ألما . فالحال الطبيعية ، إذن ، ليست لذة ولا ألماً (٦).

إصلاح أخـلاق النفـس

يذكر الرازى مبدأين هامين يعتبرهما من الأصول الهامة التى يجب معرفتها كتوطئة ضرورية لموضوع إصلاح أخلاق النفس ، وهذان المبدآن هما : ضرورة تحكم العقل فى الهوى ، وقمع الهوى والشهوات .

---

(١) الطب الروحانى ، ص ٣٨ .
(٢) رسائل فلسفية لأبى بكر الرازى ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٧ ـ ١٥٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٥٠ ـ ١٥٣ .

ضرورة تحكم العقـل فى الهـوى

يتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل الذى به يدرك من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر الإنسان أن يناله ويبلغه ، والذى به يدرك جميع الأشياء فى الوجود ، والذى به يصل إلى معرفة الله تعالى . وإذا كان هذا هو مقدار فضل العقل وخطره ، فحقيق علينا أن نرجع إليه فى أمورنا كلها ، وأن نعتمد عليه فيها ، ولا يجب أن نسلّط عليه الهوى الذى هو آفته ، والذى يحيد به عن طريق المحجّة والاستقامة والرشد ، بل لابد أن نجعله هو المسيطر على الهوى . فإذا ما جعلنا العقل هو الحاكم فى أمورنا لا المحكوم عليه ، « صفا لنا غاية صفائه ، وأضاء لنا غاية إضاءته ، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ، ومنّ علينا به » (١) .

قـمع الهـوى والشهـوات

إن من المبادئ الهامة فى موضوع إصلاح الأخلاق هو « قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطباع فى أكثر الأحوال ، وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه . . فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا ، أعنى ملكة الإرادة ، وإطلاق الفِعْل بعد الروِيّة » (٢). ويؤكد الرازى أن « زمّ الهوى وردعه واجب فى كل رأى ، وعند كل عاقل ، وفى كل دين » (٣). فإن جلّ عوارض النفس الرديئة ، أو بمعنى آخر ، أمراضها ، وإنما تنشأ عن الهوى والشهوات (٤).

ويذكر الرازى أن مغالبة الهوى وقمع الشهوات أمر صعب كثير المشقة على كثير من الناس ، غير أن ما يجده الإنسان من مشقة فى ذلك « ستخف عليه بالاعتياد ، ولاسيما إذا كان ذلك على تدريج ، بأن يعوّد نفسه ويأخذها أولاً بمنع اليسير من الشهوات ، وترك بعض ما يهوى لما يوجبه العقل والرأى ، ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارنًا للخُلُق والعادة ، وتذلّ نفسه الشهوانية ، وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة . ثم يزداد ذلك ويتأكد عند سروره بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما ، ومدح الناس له على ذلك ، واشتياقهم إلى مثل حاله » (٥).

ويلاحظ من كلام الرازى السابق ، كما سبق أن لاحظنا من كلام الكندى من قبل ، أنه أشار إلى مبدأ هام من مبادئ التعلم ، وصل إليه علماء النفس المحدثون بعد ما يقرب من ألف عام

---

(١) الطب الروحانى ، ص ١٧ ـ ١٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

تقريبًا . هذا المبدأ هو مبدأ التدريج فى تعلم العادات الصعبة ، والمهارات المعقدة ، والذى توصل إليه سكينر Skinner من تجاربه حول التعلم عن طريق التشكيل [1]. ولاشك أن الرازى ، مثل الكندى من قبل ، قد تعلم هذا المبدأ من القرآن الكريم الذى استخدمه استخدامًا فعالاً فى علاج عادة شرب الخمر والربا ، كما سبق أن ذكرنا ذلك أثناء كلامنا عن الكندى .

ويلاحظ كذلك أن الرازى قد أشار أيضًا إلى مبدأ آخر هام من مبادئ التعلم ، الذى أثبتته التجارب الحديثة فى علم النفس ، وهو مبدأ التدعيم أو المكافأة فى عملية التعلم [2]. يتضح ذلك من قوله فى عباراته السابقة عن تعلم الإنسان قمع الهوى والشهوات بالتدريج حتى يصير مقارنًا للخُلُق والعادة ، إن ذلك يزداد « ويتأكد عند سروره بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه ، وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بها ، ومدح الناس له على ذلك . . » ، فهو يشير هنا إلى تقدم تعلم قمع الهوى وتأكيده بالسرور الذى تحدثه النتائج الحسنة التى ينالها عقب قمعه للهوى ، وبالمدح الذى يناله بسبب ذلك . وهذا هو مبدأ التدعيم ، أو المكافأة فى عملية التعلم الذى وصل إليه علماء النفس المحدثون من تجاربهم العلمية التى أجروها فى القرن العشرين .

نماذج من أخلاق النفس السيئة وإصلاحها

يذكر الرازى مجموعة من عوارض النفس الرديئة ، أو أخلاقها السيئة ، ويبيّن طرق إصلاحها كأمثلة ونماذج يمكن أن تُحتذى فى إصلاح جميع أخلاق النفس السيئة الأخرى التى لم يذكرها فى كتابه « الطب الروحانى » .

ويرى الرازى أن الإنسان لكى يستطيع أن يقوم بإصلاح أخلاقه السيئة ، فإنه يجب عليه أن يعرفها . غير أن معرفة الإنسان عيوب نفسه ليست أمرًا سهلاً ، إذ أن الإنسان عادة لا يكاد يعرف عيوب نفسه ، وما دام لا يعرفها فإنه لا يمكنه الإقلاع عنها . ويرى الرازى أنه ينبغى على الإنسان أن يسند هذا الأمر إلى رجل عاقل ملازم له ، ويسأله بإلحاح وتأكيد أن يخبره بكل ما يعرفه عنه من عيوب ، ولا يخفى عليه شيئًا من ذلك ، وينبغى عليه أن لا يغضب مما يخبره عن عيوبه ، بل يجب أن يشكره على ذلك .

---

(١) سارنوف أ . مدنيك ، وآخرون ، مرجع سابق ، ص ٢١ ـ ٢٢ ؛ محمد عثمان نجاتى ، علم النفس والحياة ، مدخل إلى علم النفس وتطبيقاته فى الحياة ، ط ١٣ : الكويت : دار القلم ، ١٩٩٢ ، ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ، انظر أيضًا محمد عثمان نجتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ ـ ١٨٠ . وفيه بيان سبق القرآن الكريم فى استخدام مبدأ التدريج فى تعديل السلوك .

(٢) محمد عثمان نجاتى : علم النفس والحياة ، مرجع سابق ، ص ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٨٤ ـ ١٨٥ .

وينبغي على الإنسان أيضًا أن يستخبر ويتعرّف على ما يقوله عنه جيرانه ومعاملوه وإخوانه ، وكذلك ما يقول عنه أعداؤه من العيوب والمساوئ ، فإن ذلك مفيد فى تعرّف الإنسان على عيوب نفسه ، مما يسهل مهمة الإقلاع عنها . ويذكر الرازى أن لجالينوس كتابًا فى هذا الموضوع عنوانه «فى أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم » ، وذكر منافع تحققت له بسبب عدد من الأعداء كان له . وقال أيضاً : إنّ لجالينوس مقالة « فى تعرّف الرجل عيوب نفسه » ، وقال الرازى : إنه ذكر فى كتابه جوامعها وجملتها [١] . ويلاحظ أن مسكويه والغزالى قد رددّا فيها بعد ما قاله الرازى عن تعرّف المرء عيوب نفسه [٢] ، وذلك إما بالتأثر بالرازى مباشرة ، وإما بالتأثر بكتاب ومقالة جالينوس المذكورين سابقًا .

وسوف نذكر فيما يلى بعض نماذج من أخلاق النفس الرديئة ، والسبل التى يرى الرازى أتباعها فى علاجها .

العشـق والإلـف

يتكلم الرازى عن اللذة ، كمقدمة لكلامه عن العشق ، ويعرّفها ، كما ذكرنا من قبل ، بأنها ليست بشىء سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته الطبيعية إلى حالته تلك التى كان عليها . ويقول إن اللذة تحدث دائمًا بعد حدوث أذى وألم . ثم يتكلم الرازى بعد ذلك عن العشق ، ويقول : إن العشاق يتخيلون اللذة التى سيحصلون عليها عند نيل مرادهم دون أن يخطر ببالهم حالة الأذى والألم التى يعانونها مدة طويلة قبل نيل مرادهم . ويقول لو فكر العشاق فى مقدار المعاناة التى تصيبهم فى العشق لهان عليهم أمره ، وقل اهتمامهم به [٣] . ويقول : إن العشاق : «يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون ، ويتألمون من حيث أنهم يظنون أنهم يلذون . وذلك لأنهم لا ينالون من ملاذهم شيئًا ولا يصلون إليه إلاّ بعد أن يمسّهم الهمّ والجهد ، ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك فى كُرَب مُنْصَبَّة ، وغُصص متصلة من غير نيل مطلوب بتة . والكثير منهم يصير لدوام السهر والهمّ وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس ، وإلى الدِقّ والذبول ، فإذاهم قد وقعوا من حِبال اللذة وشِباكها فى الردئ والمكروه ، وآذتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة » [٤].

ويقول الرازى أيضًا : إن العشاق فى هم دائم بسبب شهواتهم ، التى لا يبلغون منها إلى غاية ،

(١) الطب الروحانى ، ص ٣٣ ـ ٣٥ .
(٢) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين . بيروت : دار المعرفة ، (د. ت) ، جـ ٣ ، ص ٦٤ ـ ٦٥ ؛ مسكويه : تهذيب الأخلاق . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .
(٣) الطب الروحانى ، ص ٣٦ ـ ٤٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٠ .

ولا يصيرون منها إلى راحة ، فهم دائمًا يتأذون بسبب كثرة بواعثهم عليها ، ويتحسرون على ما فاتهم منها ، وغير راضين أو مغتبطين بما ينالون منها ، لأن أمانيهم تتعلق دائمًا بما فوقها ، وما لا نهاية له منها (١).

ويقول الرازى : إن العشق يقوى ويزداد إذا ضم إليه الإلف ، ويصبح بعد ذلك من العسير التخلص منه . والإلف « هو ما يحدث فى النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهى أيضًا بلية عظيمة تنمى وتزداد على الأيام ، ولا يحسّ بها إلا عند مفارقة المصحوب . ثم يظهر منها حينئذ ومعه أمر مؤذ مؤلم للنفس جدًا . . . والاحتراس منه يكون بالتعرض لمفارقة المصحوب حالاً بعد حالٍ ، وأن لا ينسى ذلك ويُغفل ألبتة ، بل تُدَرَّج نفسه إليه وتُمَرَّن عليه » (٢). أما إذا قلت مدة العشق ، وقلت مرات لقاء المحبوب ، فمن الأحرى أن لا يخالطه ويقارنه الإلف ، وحينئذٍ يكون من السهل التغلب عليه والتخلص منه . فينبغى على العاقل أن يقوم بمنع نفسه عن العشق قبل أن يستحكم أمره ، وتزداد قوته ، ويصعب الخروج منه (٣). .

العُجْـــب

العجب بالنفس هو أن يرى الإنسان أدنى فضيلة فيه عظيمة ، ويحبّ أن يُمدح عليها فوق استحقاقه . والمعجب بنفسه لا يرى أحدًا أفضل منه فى الخصلة التى يقع بها العجب بنفسه .

ويُعالج العجب بالنفس بمعرفة الإنسان عيوب نفسه عن طريق أحد المقربين إليه الذى يطلب منه أن يخبره عن عيوب نفسه ، كما ذكرنا ذلك سابقًا أثناء كلامنا عن معرفة المرء عيوب نفسه . وينبغى أن لا يقيس الإنسان نفسه بمن هم أدنى منه فى الخصلة التى يقع بها عجبه بنفسه ، وينبغى أن لا تعظم وتكبر نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره (٤) .

الحســـد

الحسد هو كراهة المرء أن ينال غيره خيرًا ألبتة ، وهو أحد أدواء النفس العظيمة الأذى لها ، وهو مؤذ للنفس والجسد معًا . فأما للنفس فلأنه يذهلها ويشغل فكرها ويسبب لها بعض العوارض النفسية الرديئة مثل الحزن والهمّ والفكر . وأما للجسد فلأنه يعرض منه طول السهر ، وسوء التغذية ، وفساد المزاج .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٦ ـ ٤٧ .

ويُعالج الحسد بأن يتأمل العاقل الحسد ، فسيجد أن الحاسد إنما يضاد إرادة الله سبحانه وتعالى الذى ينعم بالخير على كل الناس . ومن يعارض إرادة الله سبحانه وتعالى يستحق مقته وغضبه . ثم إن الحاسد بحسده للغير إنما يعتبر ظالمًا لهم ، لأنهم لم يسيئوا إليه ، ولم يسلبوه شيئًا مما لديه من الخير . ومن يظلم الناس يستحق أن يمقته الناس .

ويقول الرازى : إنه ليس هناك عدل ، أو مبرر معقول لحنق الحاسد وغيظه بسبب بلوغ بعض الأشخاص المراكز والمناصب العالية ، وذلك لأن بلوغها يتوقف على ما يبذله الشخص من الجد والاجتهاد ، وهذا حق مكفول لجميع الناس ، ولم يمنع المحسود الحاسد من بلوغها ، وليس الحاسد بأحق بها من المحسود ، فلا ينبغى على الحاسد أن يحنق على المحسود ، بل ينبغى عليه أن يحنق على نفسه لتراخيه ، ولعدم اجتهاده . ويلاحظ وجه الشبه بين ما يقوله الرازى هنا بشأن علاج الحسد بما قاله الكندى من قبل بشأن علاج الحزن (١).

ومما يساعد على التخلص من الحسد أن يتأمل العاقل أحوال الناس فى ترقيهم فى المراتب ، وفى بلوغهم المطالب ، فإنه سيجد أن ما يتصوره الحاسد عما هم فيه من غبطة وسعادة ليس صحيحًا . فإن الإنسان عادة يستعظم الأمر الذى يريد بلوغه ، حتى إذا ما وصل إليه يصبح أمرًا عاديًا بالنسبة إليه ، وتقلّ سعادته به ، ويتطلع إلى النظر إلى ما هو أعلى منه . وهكذا يكون الإنسان الذى يحرص على مطالب الدنيا فى خوف وهمّ دائمين ، خوف من أن يفقد ما ناله ، وهمّ بسبب ما يريد أن يبلغه . فلا يجب على العاقل أن يحسد أحدًا على فضل من دنيا ناله مما لا ضرورة له فى إقامة العيش (٢).

دفـع الغـــمّ (٣)

يعرّف الرازى الغمّ بأنه عرض عقلى يحدث من فقد المحبوب . ويبدو من هذا التعريف ، ومما يقوله الرازى عن التخلص من الغمّ ، أنه يعنى بالغمّ الحزن ، وربما يعنى أيضًا حالة الاكتئاب التى يسببها الحزن على فقد المحبوب . ويلاحظ أن تعريف الرازى للغم هو تقريبًا نفس تعريف الكندى للحزن ، فقد عرفه بأنه « ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات » (٤) ويقول الرازى : « ولما كان الغمّ يكدّر الفكر والعقل ويؤذى النفس والجسد ، حقّ لنا أن نحتال لصرفه ودفعه ، أو التقليل

---

(١) انظر الفصل الأول ص ٣٧ ، الفقرة الأولى .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ ـ ٥٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٣ ـ ٦٩ .
(٤) انظر الفصل الأول ص ٣٤ ـ ٣٥ .

منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك يكون بوجهين : أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلا يحدث ، أو يكون ما يحدث أقل ما يمكن . والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إما كله ، أو ليقلّ أو يضعف ما يحدث منه » (١). ويذكر الرازى عدة سبل للاحتراس من حدوث الغمّ هى ما يلى :

١ ـ لما كانت أسباب الغموم هى فقد المحبوبات ، ولما كان من غير الممكن تجنّب فقد المحبوبات بسبب التغيّر الدائم للأحوال فى هذه الدنيا ، « وجب أن يكون أكثر الناس وأشدهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر عددًا ، وكان لها أشدّ حبّا ، وأقل الناس غمّاً من كانت حاله بالضد من ذلك » (٢). لذلك ينبغى على العاقل أن يتجنب أسباب الغموم بأن يتجنب الأشياء التى يسبب فقدها غمّاً ، ولا ينبغى عليه أن ينخدع بما تحدثه له أثناء وجودها من متعة وحلاوة ، بل عليه أن يتذكر ويتصور ما يسببه فقدها من مرارة وألم .

٢ ـ ويحسن أن يكثر المرء من تصور فقد محبوباته ، ويذكر أنها ليست مما يمكن أن يبقى ويدوم، وأنه سوف يكون أكثر جلدًا متى حدث ذلك ، « فإن ذلك تمرين وتدريج ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب » (٣).

٣ ـ يمكن للمرء أن يحتال الاحتراس من وقوع الغمّ من فقد محبوباته بأن لا يجعل محبوبة واحدة من محبوباته تنفرد بحبه الشديد ، بل يجب أن يقرن إليها محبوبة أخرى تنوب عنها إن فقدت . وبهذا الوجه لا يفرط حزنه واغتمامه بأى واحد فُقِد من محبوباته .

ويذكر الرازى أيضًا عدة وسائل لدفع الغم كله إذا وقع ، أو التقليل منه ، وهى ما يلى :

١ ـ إن الأشياء فى عالم الكون والفساد ، كثيرة التغيّر ولا ثبات لها ، وهى كلها زائلة دائرة مضمحلة ، فلا ينبغى على الإنسان أن يستكثر ويستعظم زوال ما سُلِب منه ، لأن ذلك أمر لا محالة حادث . ومن أحب دوام ما لا يمكن دوامه ، فقد جلب على نفسه الغمّ .

٢ ـ إن الإنسان لا يدوم غمه على فقد الأشياء التى ليست ضرورية فى بقاء الحياة ، فسرعان ما يجد الإنسان بديلاً لها تسبب له السلوة عنها ونسيانها ، فيعود إلى معيشته الطبيعية قبل وقوع المصيبة . فيجب على العاقل أن يذكّر نفسه بذلك ، إذا وقعت له مصيبة ، وبما آل إليه أمر الناس جميعًا إلى السلوة ونسيان المصيبة ، والعودة إلى معيشتهم الطبيعية بعدها . وعليه أن يشوّق نفسه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٤ ـ ٦٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

إلى السلوة والعودة إلى الحال التى كان عليها قبل وقوع المصيبة ، ويجتهد فى شغل نفسه وإلهائها لكى يسرع بها إلى العودة إلى حالته الطبيعية ، فإن ذلك من شأنه أن يخفف من حالة الغمّ .

٣ ـ إن أكثر الناس وأشدهم غمًا من كانت محبوباته كثيرة العدد ، وكان حبه لها شديدًا . فكلما يفقد واحدة من محبوباته أصابه الغمّ . فينبغى على العاقل أن يقلل من محبوباته ، ليقل بذلك ما يشعر به من غمّ بسبب فقدها .

ويلاحظ أن ما قاله الرازى عن أن تذكر الإنسان ما آل إليه أمره وأمر الناس جميعًا إلى السلوة ونسيان المصيبة من شأنه أن يخفف حالة الغم ، يقرب كثيرًا جدًا مما قاله الكندى فى نفس هذا المعنى فى شأن علاج الحزن [١]. كما يلاحظ أيضًا أن ما قاله الرازى عن أن كثرة المحبوبات تؤدى إلى كثرة الغمّ الذى ينشأ عن فقد أى واحد منها ، يقرب كثيرًا مما قاله الكندى أيضًا فى نفس هذا المعنى [٢] . ومن الواضح أن الرازى قد تأثر كثيرًا بما قاله الكندى فى رسالته « فى الحيلة لدفع الأحزان» .

ويلاحظ أيضًا أن الرازى يتبع ، مثل الكندى من قبل ،أسلوب العلاج النفسانى السلوكى المعرفى ، فهو يمدّ الفرد المطلوب علاجه من سوء الخُلق ، أو من العشق ، أو من الغمّ ، بكثير من المعلومات المفيدة التى تعينه على الاقتناع بأهمية التخلّى عن سلوكه المعيب السىء ، وتعلّم سلوك حسن مقبول بدلاً منه .

(١) انظر الفصل الأول ، ص ٣٧ ، الفقرة الثانية .
(٢) انظر الفصل الأول ، ص ٣٧ ، الفقرة الثالثة .

الفصل الثالث

الفارابى

٢٥٩ هـ (٨٧٢ / ٨٧٣ م) ـ ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م)

حياته

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طَرخان بن أُوْزَلَغ المعروف بالفارابى (١) ، ويلقب بالمعلم الثانى بعد أرسطو الذى كان يلقب بالمعلم الأول . ولُقِّب بالمعلم الثانى لعنايته الفائقة بدراسة كتب أرسطو والتعليق عليها . ومن المُرَجَّح أن الفارابى وُلد فى بلدة « وسيج » فى ولاية « فاراب » ، فى أرض « خراسان » ، الواقعة على نهر « سيجون » بتركستان على حسب رواية ابن حوقل . ويذهب بعض المؤرخين كالقفطى وابن خلكان وابن أبى أصيبعة إلى أنه ولد فى مدينة تسمى « فاراب »(٢). وذهب أكثر المترجمين للفارابى إلى أن آباه كان تركى الأصل ، ولكن ذهب ابن أبى أصيبعة إلى أنه كان فارسى الأصل . أما أمه فكانت تركية .

واختلف المؤرخون فى تحديد سن مولده ، ومن المرجح أنه ولد عام ٢٥٩ هـ (٨٧٢ / ٨٧٣ م)، وذلك استنتاجًا من تاريخ وفاته الذى ذكره ابن خلكان ، إذ أنه قال إنه توفى فى دمشق عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠م / ٩٥١ م) وقد ناهز ثمانين سنة (٣).

واشتغل الفارابى بالقضاء فى بلدته فى مطلع حياته ، ولكنه كان يشعر فى قرارة نفسه بميل شديد إلى المعرفة ودراسة الفلسفة وحقائق ما وراء الطبيعة ، فهجر عمله بالقضاء وقد ناهز

---

(١) لا خلاف بين المؤرخين فى أن اسم الفارابى « محمد » وأنه يُلقب « بأبى نصر » ، ولكنهم اختلفوا على تسمية أبائه وأجداده وعلى ترتيبهم . انظر مصطفى عبد الرازق : « الفارابى المعلم الثانى » ، فى كتاب « خمسة من أعلام الفكر الإسلامى » ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ؛ انظر أيضًا محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

(٢) مصطفى عبد الرازق : المرجع السابق ، ص ٥٧ ؛ ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الأطباء ، ص ٦٠٣ ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ص ١٥٧ .

(٣) مصطفى عبد الرازق : المرجع السابق ، ص ٥٧ .

الأربعين من عمره تقريبًا ، وارتحل إلى بغداد مركز المعرفة والعلم فى عصره ، فعكف على دراسة المنطق على أبى بشر متى بن يونس (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ/ ٩٣٩ م) . وتعلم النحو على أبى بكر بن السراج (المتوفى سنة ٣١٦ هـ/ ٩٢٩ م) . ثم ارتحل إلى حران وتابع دراسة المنطق على يوحنا بن حيلان . ثم عاد إلى بغداد مرة أخرى وواصل دراسته للفلسفة ، وقرأ كتب أرسطو . ويذكر ابن خلكان أنه قرأ كتاب « النفس » لأرسطو مائة مرة ، وأنه قيل عنه : إنه قرأ كتاب « السماع الطبيعى » لأرسطو أربعين مرة (١). وقضى الفارابى فى بغداد حوالى ثلاثين سنة عاكفًا على الدراسة والتأليف والتدريس وشرح كتب أرسطو وأفلاطون والتعليق عليها ، فاشتهر صيته ، وعرف فضله ، والتف حوله التلاميذ يتلقون عنه العلم .

وكانت الفترة التى عاش فيها الفارابى فترة ضعفت فيها سلطة الخلافة ، وعظم فيها نفوذ الأتراك الذين كان يعتمد عليهم الخلفاء العباسيون فى إدارة شئون الدولة ، وزاد تدخلهم فى أمور الحكم ، فعمت الفوضى ، وساد الاضطراب (٢).

ولما اضطربت الأحوال فى بغداد بعد أن قام القائد الديلمى توزون فى عام ٣٢٩ هـ بعزل الخليفة المتقى ، انتقل الفارابى إلى دمشق عام ٣٣٠ هـ (٩٤١ م) ، فعاش فيها فى وحدة وعزلة ، منكبًا على القراءة والتأليف . وعاش الفارابى فى دمشق مغمورًا فقيرًا يعمل ناطورًا فى بستان ، ويقضى ليله فى المطالعة والكتابة مستضيئًا بقنديل حارس البستان . ثم انتقل بعد ذلك إلى حلب ، واتصل بأميرها سيف الدولة الحمدانى ، فعرف فضله ، وقرَّبه إليه ، وأكرمه ، وضمه إلى حاشيته . وقيل : إنه سافر إلى مصر عام ٣٣٨ هـ لفترة قصيرة ، ثم عاد إلى الشام (٣).

وكان الفارابى ميالاً إلى العزلة والزهد وحياة التأمل والتفكير ، عازفًا عن حياة الترف المادى والبذخ ، وكان يعيش عيشة المتصوِّف الزاهد فى الدنيا . ولم يتزوج ، ولم يقتن مالاً ، ولم يكن يُعْنَى بملابسه ، وكان يرتدى زى المتصوفين . ويروى أنه لم يكن يتقاضى من الأمير سيف الدولة الحمدانى إلاّ أربعة دراهم فضة فى اليوم لينفقها فى قضاء حاجاته المعيشية الضرورية ، ولو شاء أكثر من ذلك لنال ما يريد .

---

(١) ابن خلكان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٢) سعيد زايد : الفارابى ، ط ٢ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠ ، ص ٧ ـ ٨ .

(٣) ابن خلكان : جـ ٥ ، ص ١٥٣ ـ ١٥٧ ؛ ابن أبى أصيبعة ، ص ٦٠٣ ؛ صاعد ، ص ٨٣ ـ ٨٦ .
انظر أيضا : مصطفى عبد الرازق : مرجع سابق ، ص ٥٥ ـ ٥٩ ؛ محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٤ ؛ دى بور : مرجع سابق ، ص ١٩٦ ـ ١٩٩ ؛ جميل صليبًا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ٢ . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣ ، ص ١٣٥ ـ ١٤٠ .

واشتهر الفارابى بمعرفة كثير من اللغات . وكان ذكيًا ، متوقد الذهن ، عالى الهمة ، أتقن كثيرًا من فروع المعرفة فى عصره ، فقد تبحر فى جميع فروع الفلسفة ، فى المنطق ، والطبيعيات ، والآلهيات ، والرياضيات ، والطب ، والكيمياء ، كما أتقن العلم المدنى ، والهيئة ، والفقه ، والعلوم العسكرية ، والموسيقى . ويقال : إنه اخترع آلة موسيقية تشبه القانون ، أو هى القانون ، وألّف كتابًا فى الموسيقى يعتبر من أهم الكتب فى الموسيقى الشرقية ، ويضعه فى مصاف الموسيقيين العالميين .

وقد نال الفارابى تقدير المؤرخين ، فهم يذكرونه بكل تقدير واحترام ، ويعتبرونه أول الفلاسفة الكبار، وقال عنه ابن خلدون : إنه من أشهر الفلاسفة المسلمين الكبار . وقال عنه ابن خلكان : إنه « أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه »(١). وقال عنه ابن صاعد الأندلسى فى طبقات الأمم : « إنه فيلسوف المسلمين بالحقيقة » ، ولقّبه القفطى فى « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » : « بفيلسوف المسلمين غير مدافع » . ويروى القفطى أن ابن سينا قرأ « ما بعد الطبيعة » لأرسطو أربعين مرة ، ولم يستطع فهم أغراضه ويئس من فهمه . ولكنه لما قرأ كتاب الفارابى فى « أغراض ما بعد الطبيعة » فهم أغراض هذا الكتاب ، ففرح لذلك فرحًا عظيمًا ، فشكر الله تعالى ، وتصدق على الفقراء(٢).

وكان ابن سينا كثير التقدير للفارابى ، وقد أثنى عليه ، وذكر فضله فى عدة مواضع من مؤلفاته . ومن أمثلة ذلك ما قاله عنه فى كتاب « المباحثات » ، فقد قال : « أما أبو نصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يجرى مع القوم فى ميدان . فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » (٣). وقد امتد تأثيره إلى ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) ، وابن ميمون (ت ٦٠١ هـ) . وامتد تأثيره أيضًا إلى فلاسفة العصور الوسطى المسيحية الذين درسوا كتب كل من الفارابى وابن سينا وتأثروا بآرائهما تأثيرًا كبيرًا (٤).

وكان الفارابى من خير المفسرين لكتب أرسطو ، وبخاصة كتبه المنطقية ، ومن خير الملخصين لها فى أسلوب جيد متقن ، وسمى لذلك « المنطقىّ » ، كما لُقّب « بالمعلم الثانى » بعد أرسطو « المعلم الأول » .

وكان الفارابى يميل إلى التنظيم العقلى ، وينزع دائمًا إلى التنسيق والتوحيد ، ولذلك عُنى

---

(١) القفطى ، ص ٢٧٠ . (٢) المراجع السابقة .

(٣) عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب ، ط ٢ . الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٢ ؛ انظر أيضًا جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ، مرجع سابق ، ص ٦٨ .

(٤) جعفر آل ياسين : المرجع السابق ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

بالتوفيق بين آراء كل من أرسطو وأفلاطون ، وبين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى ، كما فعل الكندى من قبل ، فهما كانا رائدين فى هذا السبيل (١).

ويعتبر الفارابى كما يقول أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور ، « أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى ثوبها الكامل ، ووضع أصولها ومبادئها . ونحن لا ننكر أن الكندى تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو ، وعرض لبعض نظرياتهما بالشرح والاختصار ، ولكنا لا نجد لديه مذهبًا فلسفيًا كاملاً بكل معانى الكلمة ، بل هى نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها . أما الفارابى فقد لم هذا الشعث ، وأقام دعائم مذهب فلسفى متصل الحلقات » (٢).

وتوفى الفارابى فى دمشق عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) وله من العمر ثمانون عامًا . وصلى عليه سيف الدولة مع مجموعة من رجاله ، ودفن فى دمشق .

مـؤلفـاته

ألف الفارابى فى جميع العلوم المعروفة فى عصره ، وقلما كتب كتبًا مطولة ، وكان يكتب معظم كتبه ورسائله فى رقاع منثورة وكراريس متفرقة . ولم تنشر معظم كتبه ، ولم تلق من الذيوع والانتشار مثل ما لقيت كتب ابن سينا . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة والقفطى أن تصنيفات الفارابى تبلغ سبعة عشر شرحًا ، وستين كتابًا ، وخمسًا وعشرين رسالة . ولكن لم يصلنا من مؤلفاته إلاّ أربعون مؤلفًا مازال كثير منها مخطوطًا فى مكتبات العالم . ومعظم مؤلفاته فى المنطق ، والفلسفة ، وفى شرح كتب أرسطو وأفلاطون والتعليق عليها . وقد نقل المترجمون فى ذلك الوقت إلى العربية كتبًا للأفلاطونية الحديثة من مدرسة الأسكندرية مثل كتاب « الربوبية » (أوثولوجيا) ونسبوه خطأً لأرسطو ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل أثناء كلامنا عن الكندى ، ولكنه فى الحقيقة عبارة عن مقتطفات من كتاب « التاسوعات » لأفلوطين . وقد سبَّب ذلك للفارابى ، كما سبَّب للكندى من قبل ولغيرهما من المفكرين المسلمين بعض الخلط فى الآراء المنسوبة إلى أرسطو ، كما أدى ذلك إلى بعض الغموض فى هذه الآراء وإلى صعوبة فهمها والتوفيق بينها . كما أن آراء أفلاطون أيضًا قد نقلت إلى العربية مشوهة بآراء الأسكندرانيين . وقد تعرّض الفارابى ، لهذا السبب ، للنقد من بعض المؤرخين ، كما انتقده أيضًا بعض المفكرين المسلمين مثل ابن طفيل الذى أشار إلى وجود

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٠ ـ ٧١ ، ٨٨ .

(٢) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية . منهج وتطبيق ، ط ٢ ، بالقاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨ ، جـ ١ ، ص ٣٥ ؛ انظر أيضًا .

I. Madkour : La place d'Al Farabi dans L'école philosophique Musulmane, Paris, 1934, p.9.

كثير من التناقض فى آرائه . كما انتقده أيضًا ابن رشد لما وقع فيه من أخطاء فى فهم الفلسفة اليونانية بسبب أخطاء المترجمين الذين ضلَّلوا الفارابى ، كما ضللوا الكندى من قبل .

وقد انتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق ، وانتقلت إلى الأندلس فى المغرب ، وترجم معظمها إلى اللغتين اللاتينية والعبرية ، ومازال كثير من هذه الترجمات فى مخطوطات موزعة فى مكتبات أوربا . وقد أخذ المشتغلون بالفلسفة فى العصر الحديث منذ أخريات القرن الماضى فى ترجمة مؤلفات الفارابى إلى بعض اللغات الأوربية الحديثة ونشرها [1].

ومن أهم كتبه التى وصلتنا والتى لها علاقة بالنفس ما يلى :

١ ـ كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، الطبعة الأولى . القاهرة : فرج الله زكى الكردى ومصطفى القبانى الدمشقى ، (د. ت) . وهذا هو المرجع الذى استعنت به فى هذا الكتاب . (ونشرته أيضًا دار المشرق ببيروت ، تقديم وتعليق ألبير نصرى نادر ، ط ٣ ، ١٩٧٣ م) .

٢ ـ كتاب « تحصيل السعادة » ، تحقيق جعفر آل ياسين . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨١م .

٣ ـ رسالة « التنبيه على سبيل السعادة » ، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند ، ١٣٤٦ هـ .

٤ ـ رسالة « فى العقل » . نشرها الأب بويج . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٣٨ م ، وأعادت طبعها دار المشرق ببيروت ، ١٩٨٣ م .

٥ ـ « عيون المسائل » ، طبعة ليدن ، ١٨٩٠ م ؛ وطبعة القاهرة ، ١٩٠٧ م .

٦ ـ كتاب « السياسات المدنية » . نشره فوزى مترى النجار . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤ م .

٧ ـ « فصوص الحكم » تحقيق محمد حسن آل ياسين . بغداد : مطبعة المعارف ، ١٩٧٦ م .

٨ ـ الدعاوى القلبية . فى مجموعة رسائل الفارابى . طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند ، ١٣٤٥ هـ ـ ١٩٢٦ م .

تعريف النفس وماهيتها

يعرّف الفارابى النفس ، كما عرفها أرسطو من قبل ، بأنها «كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » ، وهو نفس التعريف الذى قال به الكندى من قبل . كما يعرفها الفارابى أيضًا ، مثل أرسطو بأنها صورة للبدن ، وذلك تبعًا لنظرية أرسطو القائلة بأن كل موجود فى الطبيعة يتكوّن من

(١) سعيد نايد : مرجع سابق ، ص ٢١ .

هيولى (مادة) وصورة . ومعنى أن النفس كمال أول للبدن ، أن بها يكمل الجنس فيصبح نوعًا قائمًا بالفعل . وهى كمال أول لجسم طبيعى ، وليس لجسم صناعى . ومعنى آلى أنه يقوم بوظائفه بوساطة آلات هى أعضاؤه المختلفة . ومعنى ذى حياة بالقوة أن فيه استعدادًا للحياة وتهيؤاً لقبول النفس (١) .

وكما رأينا الكندى من قبل يتأثر بكل من أرسطو وأفلاطون فى تعريفه للنفس ، فكذلك فعل الفارابى . فهو إلى جانب تعريفه الأرسطى السابق للنفس ، فإنه يتجه أيضًا فى تعريفه لطبيعة النفس اتجاهًا أفلاطونيًا يتفق مع العقيدة الإسلامية . فهو يذهب إلى أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بذاته ، وهى جوهر الإنسان عند التحقيق ، وهما ليست عرضًا من أعراض الجسم . فالإنسان ، إذن ، مكوّن من عنصرين : أحدهما جوهر روحانى من عالم الأمر ، أى العالم الإلهى ، والآخر البدن وهو من عالم الخلْق ، أى العالم المادى . يقول الفارابى فى رسالة « فصوص الحكم » : « أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصوَّر مكيَّف متحرك وساكن متجسد منقسم ، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات ، يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم . فقد جُمِعْت من عالم الخَلْق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربِّك ، وبدنك من خَلْق ربِّك » (٢).

ومع أن الفارابى قال أيضًا مثل أرسطو إن النفس صورة للبدن ، إلا أنه لا يذهب مثل أرسطو إلى أنها صورة للبدن بمعنى أنها منطبعة فى البدن كانطباع الصورة فى المادة . فالصورة بهذا المفهوم لا وجود لها إلاّ فى المادة ، وهذا أمر يتعارض مع كونها جوهرًا روحانيًا مستقلاً بذاته كما قال أفلاطون . وقد حاول الفارابى ، وكذلك ابن سينا من بعده ، التوفيق بين رأيى كل من أرسطو وأفلاطون ، فقالا : إن النفس جوهر وصورة ، فهى جوهر فى ذاتها ، وهى صورة من حيث علاقتها بالبدن (٣).

---

(١) انظر فى « رسالة فى مسائل متفرقة » ، ص ١٨ ـ ١٩ ، عن : محمد عبد الرحمن مرحبًا : « من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية » ، بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٧٠ ، ص ٤٣٤ ؛ « عيون المسائل » ، ص ٦٣ ـ ٦٤ ؛ الدعاوى القلبية ، ص ٩ ؛ انظر أيضًا : محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ط ٤ ـ القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ ، ص ٧٣ ـ ٧٤ ؛ جوزف الهاشم : الفارابى ، ط ٢ . بيروت : المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٨ ، ص ١١٠ ـ ١١١ ؛ سعيد زايد : الفارابى ، مرجع سابق ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢) الفارابى : « فصوص الحكم » . تحقيق محمد حسن آل ياسين . بغداد : مطبعة المعارف ، ١٩٧٦ م ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٣) جوزف الهاشم : مرجع سابق ، ص ١١١ ؛ محمود قاسم مرجع سابق ، ص ٧٥ ، ٧٦ ـ ٨٧ .

قـوى النفـس

نجد فى أقوال الفارابى عن قوى النفس بعض الاختلافات فى كتبه ورسائله المختلفة . فهو يذكر، مثلاً ، فى « جواب عن مسائل سئل عنها »[1] ، إن قوى النفس تنقسم إلى محركة ومدركة . والقوى المحركة تشمل القوة الغاذية ، والقوة المنميّة ، والقوة النازعة . أما القوى المدركة فتشمل ثلاث قوى : أولاها قوة الحس بنوعية الظاهرة والباطنة . وتشمل قوى الحس الباطنة : الحس المشترك وموطنه القلب ، والقوة المتخيلة ، والقوة الناطقة (العاقلة) . وتتفرع هذه القوة إلى عملية ونظرية (أو علمية) . بينما يذكر الفارابى فى رسالة « فصوص الحكم » إن القوى الحاسة الباطنة هى : المصوِّرة وموضعها فى التجويف المقدم من الدماغ ، ثم الوهم والحافظة ، والمتخيلة والمفكِّرة[2]. ويذكر الفارابى فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » عن القوى الحاسة الباطنة : الحس المشترك ، والقوة المتخيلة فقط [3]. ويذكر فى « عيون المسائل » أن القوى الحاسة الباطنة هى : المتخيلة ، والوهم ، والذاكرة ، والمفكرة [4]. ويقول فى « الدعاوى القلبية » : « إن من قواها (النفس) المدركة الحواس الظاهرة والباطنة والقوة المتخيلة ، والقوة الوهمية ، والقوة الذاكرة ، والقوة المفكرة »[5] .

ومن الممكن بناء على ما ذكره الفارابى فى كتبه ورسائله المختلفة عن القوى النفسانية أن نقوم بتصنيفها على الوجه التالى :

أولا : النفـس النبـاتية

ولها ثلاث قوى هى : القوة الغاذية التى تقوم بوظيفة التغذية بأن تحيل الغذاء إلى مشاكلة الجسم ، والقوة المربيّة (أو المنميّة) وهى التى تقوم بوظيفة النمو وهو أن تبلغ بالجسم كماله فى النشوء . والقوة المولِّدة وهى التى تقوم بوظيفة التوليد أى تولد المثل ليستمر بقاء النوع . وهذه القوى الثلاث موجودة فى النبات والحيوان والإنسان .

والقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى هى رواضع لها وخدم . فالقوة الغاذية الرئيسة فى الفم ، والرواضع والخدم متفرقة فى سائر أعضاء البدن ، وهذه القوى الغاذية ، سواء

---

(١) الفارابى : « جواب مسائل سئل عنها » ، ص ٩٩ ، عن جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .
(٢) فصوص الحكم ، ص ٧٨ ـ ٧٩ .
(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٨ ـ ٥٠ .
(٤) عيون المسائل ، ص ٦٣ . (٥) الدعاوى القلبية ، ص ٩ ـ ١٠ .

الرئيسة التى فى الفم ، أو الرواضع والخدم فى سائر أعضاء البدن تحتذى فى أفعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذى فى القلب . فللقوة الغاذية عند الفارابى قوتان رئيستان : إحداهما رئيسة أولى فى الفم ، والثانية رئيسة أعلى فى القلب (١).

ثانيا : النفس الحيوانية

ولها قوتان : قوة مدركة ، وقوة محركة .

(أ) القوة المدركة

الإدراك هو قبول المُدرِك لصورة المدرَك ، فالقوة الحاسة ، مثلاً ، تقبل صورة المحسوس الخاص بها . يقول الفارابى : « الإدراك يناسب الانتقاش ، وكما أن الشمع يكون أجنبيًا عن الخاتم حتى إذا عانقه معانقة ضامَّة وحلَّ منه بمعرفة ومشاكلة صورة ، كذلك المدرِك يكون أجنبيًا عن الصورة ، فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة ، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر ، فتتمثل فى الذكر وإن غابت عن المحسوس » (٢) . وفكرة قبول المدرِك لصورة المدرَك ، فكرة أرسطية الأصل .

والقوة المدركة تنقسم إلى نوعين من القوى : قوى مدركة من الخارج وهى الحواس الخمس الخارجية : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس . وكل حاسة منها تحس حسًا معينًا خاصًا بها . وقوى مدركة من الباطن ، وهى الحواس الباطنة .

الحواس الخارجية

البصر يدرك الأشياء التى تحاذيه ، فإذا زالت زال الإدراك ، ولكن تبقى صورته فى القوة المصوِّرة ، بحيث يمكن تذكرها . والسمع يحدث نتيجة تموّج الهواء الواصل إلى الأذن من جسمين متصاكين . والشم والذوق واللمس قوى فى أعضاء حسية تحسُّ ما يحدث فيها من استحالة بسبب ملاقٍ مؤثر (٣).

الحواس الباطنة

١ ـ الحس المشترك

هو المركز الذى تجتمع فيه صور المحسوسات الواردة من الحواس الخمس الخارجية ، وعنده ،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٨ ، ٥٢ .
(٢) فصوص الحكم ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ انظر أيضًا « عيون المسائل » ، ص ٧٣ .
(٣) فصوص الحكم ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

فى الحقيقة ، يحدث الإحساس . ويشبه الفارابى الحواس الخمس الخارجية بأصحاب الأخبار فى المملكة ، كل واحد منهم موكل بجنس معيَّن من الأخبار ، وبأخبار ناحية من نواحى المملكة . والحاسة الرئيسة ، أى الحاسة المشتركة (الحس المشترك) هى الملك الذى تجمع عنده جميع أخبار المملكة . ويذكر الفارابى فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » (١) أن مركز القوة الحاسة الرئيسة فى القلب ، وهو الأشهر لديه ، مقتفيًا فى ذلك رأى أرسطو الذى جعل القلب مركز الإحساس ، بينما يذهب الفارابى فى مواضع أخرى (٢) إلى أن مركزها فى التجويف المقدم من الدماغ ، ويبدو أنه متأثر فى ذلك برأى جالينوس . وتجتمع فى الحس المشترك أيضًا صور المحسوسات المنبعثة من المتخيلة .

٢ ـ القوة المصوِّرة

يذكر الفارابى فى « فصوص الحكم » أن القوة المصوِّرة هى خزانة تُحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الخارجية ، ومركزها فى مقدم الدماغ (٣) ، غير أنه فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » لا يذكر القوة المصِّورة ، وينسب وظيفة حفظ صور المحسوسات إلى القوة المتخيلة ، ويجعل مركزها القلب (٤) ، متأثرًا فى ذلك بأرسطو .

٣ ـ المتخيــلة

وهى تقوم بجمع صور المحسوسات بعضها إلى بعض ، أو فصلها بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ؛ كما أنها تقوم بِتَخَيُّل الشىء الذى مضى ، والشىء الذى يُرجى ويتوقع فى المستقبل . ويلاحظ أن الفارابى يضيف إلى المتخيِّلة ، فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وظيفة حفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس (٥) ، ولكنه فى « فصوص الحكم » يجعل المصوِّرة مستقلة بذاتها ، وهى تقوم بوظيفة حفظ صورة المحسوسات ، كما ذكرنا سابقًا . وتقوم المتخيِّلة أيضًا بمحاكاة التأثيرات التى تقع عليها أثناء النوم ، وأحيانًا أثناء اليقظة ، بأشياء محسوسة مما هو محفوظ فيها . وسنتناول عملية المحاكاة هذه فيما بعد فى شىء من التفصيل عندما نتكلم عن المنامات والوحى . والقوة المتخيِّلة إذا استعملها الوهم سميت متخيِّلة ، وإذا استخدمها العقل سميت مفكِّرة . والقوة المتخيِّلة ليست لها رواضع وخدم فى أعضاء أخرى ، فهى واحدة مركزها فى القلب (٦) .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٩ .
(٢) فصوص الحكم ، ص ٧٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧٨ .
(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٩ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٤٨ ـ ٤٩ ، ٦١ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٤٨ ـ ٥١ ؛ فصوص الحكم ، ص ٧٩ .

٤ ـ الوهــم

وهو القوة التى تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الخارجية ، كإدراك الشاة العداوة فى الذئب ، فمثل هذا الإدراك لا يتم عن طريق الحواس الخمس الخارجية ، وإنما يتم عن طريق قوة حاسة باطنة ، هى الوهم (أو القوة الوهمية) (١) .

٥ ـ الذاكرة أو الحافظة

وهى القوة التى تحفظ المعانى التى يدركها الوهم . فهناك إذن ، ذاكرتان ، إحداهما لحفظ صور المحسوسات الخارجية بعد غيبتها ، وهى المصوِّرة ، والأخرى لحفظ المعانى غير المحسوسة التى يدركها الوهم ، وهى الذاكرة أو الحافظة (٢) .

(ب) القــوة المحــركة

هى القوة التى تنبعث فى العضلات والأعصاب ، وتدفع إلى القيام بالحركات اللازمة لتحقيق ما يريد الحيوان القيام به من عمل . وتبعثها على الحركة القوة النزوعية . وتنقسم القوة النزوعية إلى قسمين :

١ ـ قوة شهوانية تنزع إلى الحصول على ما يُشتاق إليه مما هو ضرورى ولذيذ ومفيد .

٢ ـ قوة غضبية تنزع إلى تجنّب ما هو مكروه ومضرّ .

والقوة النزوعية تعمل فى مصاحبة كل من القوة الحاسة والمتخيّلة والناطقة ، فهذه القوى الثلاث الأخيرة لا تكفى وحدها فى فِعْل شىء إلا إذا قامت بخدمتها القوة النزوعية التى منها تكون الإرادة والاختيار ، وحكم بأنه ينبغى أن يؤخذ الشىء ، أو يترك . « فإذا كان ذلك النزوع عن إحساس ، أو تخيّل سمى بالاسم العام ، وهو الإرادة . وإن كان ذلك عن رويّة ، أو عن نطق فى الجملة سمى الاختيار ، وهذا يوجد فى الإنسان خاصة ، وأما النزوع عن إحساس وتخيل ، فهو أيضًا فى سائر الحيوان » (٣) وحينما ينزع الإنسان إلى معرفة شىء من شأنه أن يُدرَك بالقوة الناطقة ، فإن الفعل الذى يتم به ذلك يكوِّن قوة أخرى فى القوة الناطقة يسميها الفارابى « القوة الفكرية » ، وهى التى تكون بها الفكرة والرويّة والاستنباط (٤) .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ؛ فصوص الحكم ، ص ٧٨ ـ ٧٩ .
(٢) الدعاوى القلبية ، ص ٩ ـ ١٠ ؛ فصوص الحكم ، ص ٧٩
(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٥١ ـ ٥٢ .

وتتم الأعمال الإرادية بقوى متفرقة فى جميع أعضاء البدن التى هى آلات وخدم للقوة النزوعية التى يوجد مركزها فى القلب (١) .

ثالثا : النفــس النــاطقــة

النفس الناطقة ، ويسميها الفارابى أيضًا القوة الناطقة ، أو العقل ، وهى التى بها يعقل الإنسان المعقولات ، ويميِّز بين الجميل والقبيح ، ويحصِّل العلوم والصناعات . والمعقولات التى يدركها العقل قد تكون معقولات هى بجوهرها معقولات مجردة عن المادة ، وقد تكون معقولات ليست بجوهرها مجردة عن المادة مثل الحجارة والنبات وكل ما هو جسم ، أو فى جسم وفى مادة ، وهذه يقوم العقل بتجريدها من المادة ولواحقها (٢) . ويفرِّق الفارابى فى القوة الناطقة بين القوة العملية أو العقل العملى ، والقوة النظرية أو العقل النظرى (أو العلمى) .

(أ) **العقل العملى** : هو الذى يستنبط به الإنســان ما يجب فعله من الأعمــال الإنســانية الجزئية ، والسلوك الخُلقى ، والأعمال الصناعية والمهنية . وقد جعلت هذه القوة لتخدم القوة النظرية .

(ب) **العقل النظرى (العلمى)** : هو الذى يدرك المعقولات الكلية المجردة ، وهو الذى يتم به جوهر النفس ويصير جوهرًا عقليًا بالفعل ، وهو لا يخدم شيئًا آخر ، وإنما هو جُعِل لكى يبلغ به الإنسان السعادة . ويشبه الفارابى النفس الناطقة بمرآة ، ويشبه العقل النظرى بصقالها ، وترتسم المعقولات فيها من الفيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة ، إذا لم يفسد صقالها ، وإذا لم يعرض لها شغل مما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيّل . فإذا أعرضت عن هذه القوى الحيوانية ، واتجهت نحو عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى ، وحصلت على اللذة العليا أو السعادة العظمى(٣). ويلاحظ من ذلك تأثر الفارابى بالمذهب الأفلاطونى والأفلاطونية الحديثة .

والنفس الناطقة ليس لها رواضع وخدم من نوعها فى أعضاء البدن ، وإنما رئاستها على القوة المتخيِّلة . ويذهب الفارابى إلى أن مركز العقل العملى هو أيضًا فى القلب . أما العقل النظرى فله مراتب ، سوف نتناولها فيما يلى :

العقــل النظــرى ومراتبــه

يشرح الفارابى فى « رسالة العقل » مراحل عملية الإدراك العقلى ، وهو يعبر عنها فى صورة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٢ .
(٣) فصوص الحكم ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

أنواع أو مراتب للعقل ، كما فعل الكندى من قبل . ومن الواضح أن الفارابى ، مثل الكندى من قبل ، قد تأثر فى نظريته فى العقل بكل من أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والإسكندر الأفروديسى . وقد قال الفارابى بثلاث مراتب للعقل الإنسانى سنذكرها فيما يلى :

١ ـ العقـل الهيـولانى

إن العقل الإنسانى الذى يحدث فى بداية تكوين الإنسان هو عقل بالقوة ، أو عقل هيولانى . ويعرّفه الفارابى بأنه « نفس ما ، أو جزء من نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شىء ما مادته مُعدَّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها أو صورًا لها . . وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورًا فى هذه الذات هى المعقولات» (١). ويعرّفه الفارابى فى موضع آخر بأنه « هيئة ما فى مادة مُعدَّة لقبول رسوم المعقولات » (٢) . إنه عبارة عن استعداد فى الإنسان لقبول المعقولات. وهذا العقل الهيولانى يقابل العقل بالقوة ، أو العقل المادى عند الكندى والإسكندر الأفروديسى .

ويصير العقل الهيولانى عقلاً بالفِعْل إذا حصلت فيه المعقولات . ولا يصبح العقل الهيولانى عقلاً بالفعل من تلقاء نفسه ، بل يحتاج إلى شىء آخر ينقله من القوة إلى الفعل ، بأن يعطيه شيئًا ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر ليصبح به البصر مبصرًا بالفعل . ذلك الشىء هو العقل الفعَّال ، وهو عقل مفارق عن المادة ، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول السماوية المفارقة بعد السبب الأول فى مذهب الفارابى (٣).

٢ ـ العقل بالفعل أو العقل بالملكة

وحينما يؤثر العقل الفعَّال فى العقل الهيولانى ، الذى يسميه الفارابى أيضًا العقل المنفعل ، تصبح المحسوسات المحفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة . ويحدث ذلك بأن يتسلط العقل الفعَّال على صور المحسوسات المحفوظة فى القوة المتخيلة (أو المصوِّرة) (٤) ، فيجردها عن لواحق المادة ويفيضها على العقل الهيولانى المستعدّ لقبولها . ويسمى الفارابى المعقولات المستمـدة من المحسوسات المحفوظة فى القوة المتخيّلة بالمعقولات الأولى ، وهى المعقولات المشتركة بين جميع الناس . وهذه المعقولات الأولى ثلاثة أصناف . صنف هو مبادئ

(١) الفارابى : « رسالة فى العقل » . تحقيق الأب موريس بويج ، ط ٢ . بيروت : دار المشرق ، ١٩٨٣ ، ص ١٢ ـ ١٣ .
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٢ ـ ٦٤ .
(٤) تبعًا لتصنيف الحواس الباطنة الذى قال به الفارابى فى « عيون المسائل » .

الهندسة العلمية ، مثل « الكل أعظم من الجزء » ، وأن « المقادير المتساوية للشيء الواحد متساوية » . وصنف هو المبادئ الأولية للأخلاق ، والتى يعرف بها الناس الجميل والقبيح من السلوك . وصنف هو المبادئ التى يستعين بها الإنسان فى معرفة أصول الموجودات الخارجة عن نطاق فعل الإنسان مثل السبب الأول ، والسماوات ، وسائر المبادئ الأخر ، وما من شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ (١).

فإذا انطبعت المعقولات التى انتزعت من المادة فى العقل الهيولانى أصبح عقلاً بالفعل ، أو عقلاً بالملكة ، وأصبحت هذه المعقولات معقولات بالفعل . وحينما تنطبع المعقولات فى العقل تصبح جزءًا منه ، وتصير ملكة له ، ولذلك يُسمَّى العقل بالفِعْل عقلاً بالملكة . ويشبِّه الفارابى العقل الهيولانى بالصحيفة التى تكون رسالة بالقوة قبل أن يُكتب عليها شىء بالفعل ، ولكنها تصبح رسالة بالفعل بعد أن يُكتب عليها (٢).

والعقل بالفِعْل أو بالملكة هو بالفعل أو بالملكة بالنسبة لما يعقله من معقولات ، وأما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة .

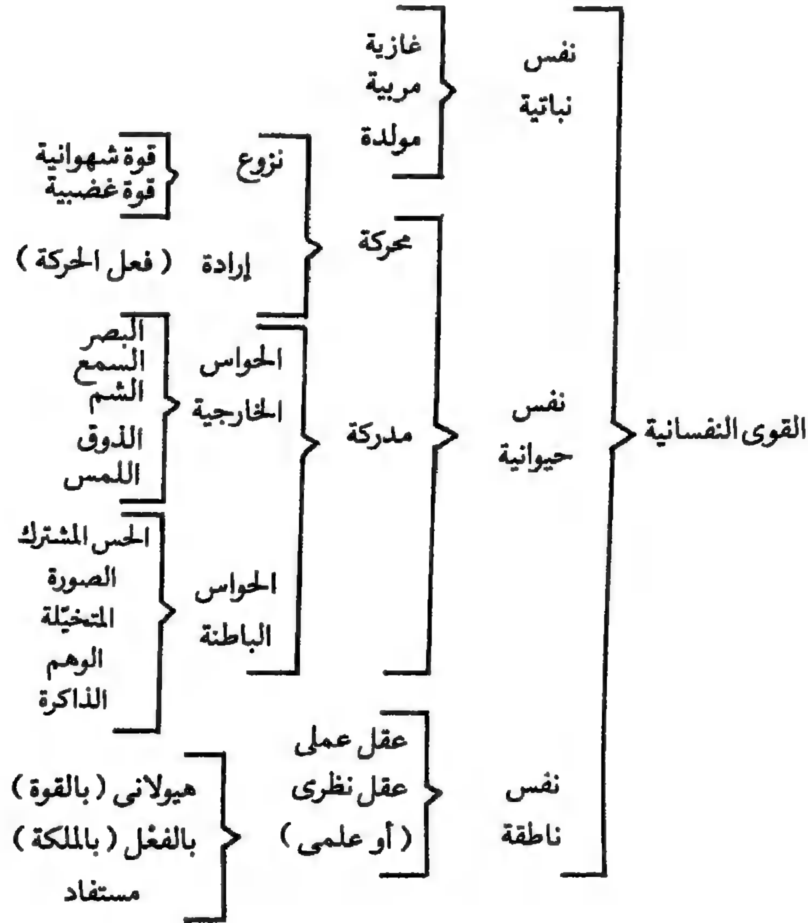
٣ـ العقـل المستفـاد

وحينما يصبح العقل بالفعل حاصلاً على المعقولات كلها ، ويصبح قادرًا على إدراك المعقولات المجردة من المادة ، والصور المفارقة للمادة كالعقول السماوية ، فإنه يصبح حينئذٍ عقلاً مستفادًا . ولا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد إلاّ بعد أن تحصل له المعقولات كلها أو جلّها معقولة بالفعل (٣). والعقل المستفاد أعلى مرتبة من العقل بالفعل ، وهو أشدّ منه مفارقة للمادة ، وأقرب من العقل الفعّال ، وليس بينه وبين العقل الفعال شىء آخر ، وهو أعلى مرتبة يصل إليها العقل الإنسانى . وبما أن العقل المستفاد فى غنى عن المادة ، وهو يدرك الصور المفارقة مباشرة عن العقل الفعال ، فإنه هو الجزء من النفس الذى لا يتلف بتلف المادة ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وهو الذى يخلد بعد فناء البدن (٤).

ويمكن تلخيص تصنيف القوى النفسانية عند الفارابى فى التخطيط التالى :

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٤ ـ ٦٦ .
(٢) جوزف هاشم : مرجع سابق ، ص ١٢٤ ؛ محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٢٦٥ .
(٣) « رسالة فى العقل » ، ص ٢١ ـ ٢٢ .
(٤) « عيون المسائل » ، مرجع سابق ، ص ٦٤ ؛ محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .



شكل ١ ـ تخطيط يبين تصنيف القوى النفسانية عند الفارابى

وحدة النفس الإنسانية

مع أن الفارابى يقول بوجود قوى مختلفة للنفس الإنسانية ، كما رأينا سابقًا ، إلا إن هذه القوى ليست مستقلة بعضها عن بعض ، بل إنها متفاعلة بعضها مع بعض بحيث تكوّن نفسًا واحدة . ويرتب الفارابى قوى النفس فى سلسلة متدرجة من أدنى هذه القوى وهى القوة الغاذية ، إلى أعلاها مرتبة وهى القوة الناطقة ، بحيث تخدم كل قوة منها ما فوقها ، وتكون مرؤوسة لها . فالقوة الناطقة رئيسة القوة المتخيلة ، والقوة المتخيلة رئيسة القوة الحاسة ، والقوة الحاسة رئيسة القوة الغاذية ، والقوة الغاذية جعلت لخدمة البدن . وكل قوة مرؤوسة من هذه القوى تقوم بخدمة القوة التى ترأسها . وقد جعلت القوة الحاسة والقوة المتخيلة ؛ لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة . وإن خدمة هذه القوى الثلاث الغاذية والحاسة والمتخيلة للبدن إنما هى راجعة إلى خدمة القوة الناطقة التى لا قوام لها إلا بالبدن (١).

ويذهب الفارابى أيضًا إلى أن القوة النزوعية تعمل أيضًا فى تفاعل واتساق مع القوى المدركة الحاسة والمتخيلة والناطقة . يقول الفارابى : « وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة على جهة ما توجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوهر به النار » (٢). ويعنى بذلك أن النزوع قد يتعلق بأشياء حسية ، أو متخيلة ، أو معقولة ، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك أثناء كلامنا عن القوة النزوعية .

نظرية المعرفة

يذهب الفارابى إلى أن منافذ المعرفة هى الحواس ، وأن معرفة الكليات لا تتم إلاّ عن طريق معرفة الجزئيات أولاً . يقول الفارابى : « وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس ، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات ، ونفسه عالمة بالقوة ، والحواس هى الطرق التى تستفيد منها النفس المعارف الإنسانية » (٣). ولكن الإدراك الحسى لا يطلعنا على حقائق الأشياء ، وإنما يطلعنا فقط على ظواهر الأشياء . أما الكليات وحقائق الأشياء فلا تحصل لنا إلاّ بالعقل .

وقد سبق أن ذكرنا أثناء كلامنا عن مراتب العقل عند الفارابى أنه يوجد فى الإنسان استعداد فطرى وتهيؤ لتجريد الكليات من صور المحسوسات الجزئية المحفوظة فى « المتخيلة » بمعونة

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥١ ـ ٥٢ ، ٦٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢ .
(٣) الفارابى : التعليقات ، ص ٣ ـ ٤ ، عن جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ٢ . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣ ، ص ١٦٣ .

العقل الفعَّال ، فينتقل العقل بالقوة إلى العقل بالفعل ، ثم إلى مرتبة العقل المستفاد الذى تكون فيه جميع المعقولات معقولة له بالفعل ، والذى تفيض إليه من العقل الفعَّال قوة تمكنه من إدراك المعقولات إدراكًا مباشرًا .

ويذهب الفارابى إلى أن « العقل الفعال يجمع فى ذاته كل الصور فيرسلها إلى عالم الحس ليكسو بها المادة ، كما يرسلها إلى العقل الإنسانى ليولد فيه المعرفة ، وبين الصور التى فى العقل الإنسانى والصور التى فى عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية . ومرد هذه المطابقة إلى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال . وغاية العقل الإنسانى أن يتصل بهذا العقل المفارق ويتشبه به . ومعنى ذلك أن المعرفة اليقينية لا تحصل إلاّ بفيض من العقل الفعال الذى هو واهب المعرفة وواهب الصور ، فهى ، إذن ، معرفة إشراقية » (١). ويقول جعفر آل ياسين فى هذا الصدد: « فكأن النفس فى عملية الإدراك المنتظمة هذه تبدأ مع الحس لتنتهى إلى ما هو خلف الحس ، إلى رتبة العقل المستفاد ، بحيث متى كان لها الاستعداد التام بلغ هذا العقل رتبة العقل الفعّال بلا واسطة ، فيمنحها هذا الأمر قوة إدراك الكليات بشكل مباشر ، فتتفق عندئذ صور العالم الجزئى مع المعقولات المجردة ، باعتبار أن العقل الفعال هو الأول والآخر فى هذه المعرفة الإنسانية سواء كانت حِسِّيّة أو عقلية . . » (٢) . ويلاحظ من ذلك تأثر الفارابى الواضح بكل من أرسطو والأفلاطونية الجديدة ، وقام بالتوفيق بينهما ، فقال بالمعرفة الحسية مثل أرسطو ، وقال بالمعرفة التى تفيض من العقل الفعّال مثل الأفلاطونية الجديدة .

السـعادة

السعادة عند الفارابى هى بلوغ الإنسان استكماله الأخير ، وهو مرتبة العقل المستفاد ، بحيث يكون أهلاً لأن تفيض عليه جميع المعقولات من العقل الفعَّال . ففِعْل التعقل ، إذن ، هو الفِعْل الذى يحقق للإنسان السعادة . يقول الفارابى : « حصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول . وهذه المعقولات إنما جُعِلت ؛ ليستعملها فى أن يصير إلى استكماله الأخير . وذلك هو السعادة ، وهى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا أبدًا ، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعّال » (٣). واتصال

---

(١) جميل صليبا : المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
(٢) جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان ، مرجع سابق ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

العقل المستفاد بالعقل الفعال ، وتقبل فيض المعقولات منه ، هو ما يكوّن الخير الأعظم ، وأعظم سعادة يمكن أن يصل إليها الإنسان ، وليست هناك سعادة أعظم منها . وهذه السعادة ، كما يقول الفارابى : « . . هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها » (١).

ويبلغ الإنسان السعادة « بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مُقدرة تحصل عن هيئات ما ، وملكات ما مُقدَّرة محدودة . والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة . والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال الجميلة هى الفضائل . وهذه خيرات هى لا لأجل ذواتها ، بل إنما هى خيرات لأجل السعادة . والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور ، وهى الأفعال القبيحة . والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس»(٢).

وبما أن الفارابى يذهب إلى أن فعل التعقل هو الفعل الذى يتحقق به أعظم سعادة للإنسان ، من جهة ، وبما أنه يذهب أيضًا إلى أن الفضائل هى مصدر الأفعال الإرادية الجميلة التى تفيد فى بلوغ السعادة ، من جهة أخرى ، فإننا ، إذن ، يمكن أن تستنتج من ذلك أن الفارابى يرى وجود علاقة وثيقة بين الأخلاق والمعرفة العقلية . فالأفعال الإرادية الجميلة التى تدل على الأخلاق الجميلة أمر ضرورى فى صفاء النفس الإنسانية ، وفى ترقيها فى مراتب التعقل حتى نصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذى هو أهل لتقبل فيض المعقولات عليه من العقل الفعَّال ، وهذا هو الكمال الذى تسعى النفس الإنسانية إلى تحقيقه ، وهو الذى يحقق لها أعظم السعادة .

ويتضح لنا من فلسفة الفارابى بعامة ، ومن نظريته فى السعادة بخاصة ، ومن ميله فى حياته الشخصية إلى التقشف والزهد والوحدة والاستغراق فى التأمل ، يتضح لنا نزعته الروحية ، واتجاهه الصوفى . غير أن تصوف الفارابى يختلف عن تصوف الصوفية ، حيث أن تصوفه نظرى علمى ، فبالعلم نصل إلى السعادة ، بينما يذهب الصوفية إلى أن السبيل إلى السعادة هو التقشف والحرمان من اللذات البدنية (٣).

ويمكن أن نجد البذور التى استمد منها الفارابى نظريته فى السعادة عند كل من أرسطو

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٦ ؛ الفارابى : « التنبيه على حصول السعادة » فى « رسائل الفارابى » . حيدر آباد الدكن بالهند : طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣١٦ هـ ـ ١٩٢٦ م ، ٢ ـ ٣ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٦ ـ ٦٧ .

(٣) إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ط ٢ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨ ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

والأفلاطونية الجديدة . ففيما يتعلق بأرسطو ، فقد قال فى شرحه للخير الأسمى فى الكتاب العاشر من « الأخلاق النيقوماخية » : « إنه فضيلة تتكون فى الوحدة وفى التأمل العقلى ، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتفى بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شىء فى الإنسان وهو العقل ؛ وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسى حقيقة فى الإنسان » (١). وفيما يتعلق بالأفلاطونية الجديدة ، فيلاحظ أن « الاتصال الذى يقول به الفارابى لا يختلف كثيرًا عن « الاكْستاسيس » أو الجذب الذى قالت به مدرسة الإسكندرية . فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هيامًا وغبطة تخرج بنا من العالم الحسى والمادة إلى نور الحقيقة واليقين . . . ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجلّ عن الوصف لا نهاية لها » (٢).

وقد أثرت نظرية الفارابى فى السعادة فى أفكار فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين . « فالعقل المقدس » الذى تكلم عنه « ألبير الكبير Albert Le Grand » و « توماس الأكوينى Saint Thomas d'Aquin » هو فى الغالب مستمد من « الروح القدسية » التى قال بها الفارابى من قبل (٣). وقد عرف فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون نظرية السعادة الفارابية مما ترجم من كتب الفارابى ورسائله إلى اللغة اللاتينية ، وعن طريق مؤلفات ابن سينا وابن رشد ، وعن كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون الذى عرف الغرب عن طريقه كثيرًا من آراء الفلاسفة المسلمين (٤). وقد امتد أثر نظرية السعادة الفارابية إلى بعض فلاسفة العصور الحديثة مثل اسبنوذا Spinoza الذى يذهب إلى أن كمال النفس البشرية فى أن تنزع إلى الله دائمًا ، وتتجه نحوه وتحبه ، وتجد فى حبه لذة لا تنقطع ، وغبطة تجلّ عن الوصف (٥).

المنامات وأسبابها (٦)

إن القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة ، وتقوم بخدمة كل منهما ، كما أنها تقوم أيضًا بخدمة القوة النزوعية . وحينما يتوقف نشاط هذه القوى الحاسة والناطقة والنزوعية أثناء النوم ، وتتخلَّى القوة المتخيلة عن خدمة القوة الناطقة والقوة النزوعية ، فإنها تتجه إلى رسوم المحسوسات

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣ .
(٣) Gilson : Archives, T. IV, p. 74 عن إبراهيم مدكور : مرجع سابق ، ص ٦٦
(٤) إبراهيم مدكور : المرجع السابق ، ص ٦٦ .
(٥) المرجع السابق ، ٦٧ .
(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٨ ـ ٧٤ .

المحفوظة لديها فتقوم بفعلين أو وظيفتين : هما التركيب ، والفصل . فتركّب بعض المحسوسات إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض . وللمتخيلة ، إلى جانب هاتين الوظيفتين ، وظيفة ثالثة هامة هى المحاكاة . وهى تقوم بالمحاكاة عن طريق تركيب رسوم المحسوسات المحفوظة لديها وفقًا للتأثيرات التى تقع عليها أثناء النوم . فهى أحيانًا تحاكى الأشياء المحسوسة بالحواس الخمس بالفعل ، وأحيانًا أخرى تحاكى المعقولات ، وأحيانًا تحاكى القوة النزوعية ، وأحيانًا تحاكى القوة الغاذية ، وأحيانًا تحاكى ما يكون عليه البدن من حالات مزاجية . ويلاحظ أن ما قاله الفارابى عن حدوث الأحلام عن تأثير المحسوسات الخارجية ، قد أيدته البحوث التجريبية الحديثة التى قام بها كثير من الباحثين (١). فمثلاً ، قد يحلم النائم الذى يشعل بجانبيه ضوء أنه يشاهد احتراق شيء ما . ويذكر الفارابى أمثلة من المنامات التى تحاكى فيها المتخيلة ما يكون عليه البدن من حالات مزاجية تقرب كثيرًا مما وصلت إليه الأبحاث العلمية الحديثة التى تبيّن تأثير الحالات الفسيولوجية للبدن فى حدوث الأحلام . ومن الأمثلة التى يذكرها الفارابى أنه إذا ما تصادف أن كان مزاج البدن رطبًا حاكت المتخيلة هذه الرطوبة بأحلام فيها المياه والسباحة . وإذا كان مزاج البدن يابسًا أو حارًا أو باردًا ، حاكت المتخيلة ذلك بالمحسوسات التى من شأنها أن تحاكيها بها اليبوسة ، أو الحرارة ، أو البرودة . ولما كانت القوة المتخيلة لا تقبل المعقولات كما هى فى القوة الناطقة، فإنها إذا تلقت من القوة الناطقة معقولات فإنها تحاكيها بما لديها من محسوسات ، «فتحاكى المعقولات التى فى نهاية الكمال ، مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات بأفضل المحسوسات وأكملها مثل الأشياء الحسنة المنظر . والمعقولات الناقصة بأخسّ المحسوسات وأنقصها مثل الأشياء القبيحة المنظر » (٢). وإذا صادف أن كانت القوة النزوعية مستعدة لفعل تغلب عليه حالة انفعالية معينة كالغضب أو الشهوة ، مثلاً ، فإن المتخيلة تقوم بمحاكاة الأفعال التى من شأنها أن تكون مماثلة للحالة التى توجد عليها القوة النزوعية . وربما دفعت القوة المتخيلة أعضاء البدن للقيام بالأفعال التى تقوم بها هذه الأعضاء عادة إذا وجدت الحالة التى عليها القوة النزوعية .

ويختلف رأى الفارابى عن رأى أرسطو فى تفسير أسباب الأحلام ، إذ يذهب الأخير إلى أنه ينتج عن عمليات الإحساس تأثيرات تتبقى فى أعضاء الحواس الخارجية ، فتنتقل هذه التأثيرات بوساطة الدم إلى مركز الإحساس الداخلى فى القلب ، حيث يحدث عنها التخيّل والأحلام (٣).

---

(١) Vaschide : le Sommeil et La Reves : Paris , 1920, ch II., p. 114,136, 197 .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٢ .

(٣) Aristote : De Insomniis, ch. III, 4606 30-46 16

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفارابى قال ، مثل الكندى من قبل ، بالرمزية فى الأحلام والرؤى ، وأن الأشياء المحسوسة التى يراها النائم فى بعض الأحلام والرؤى إنما هى رموز لأشياء أخرى تأثرت بها المتخيلة أثناء النوم ، سواء كانت هذه الأشياء محسوسات ، أو معقولات . يقول الفارابى عن القوة المتخيلة إنها : « . . . تقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التى تركبها هى . وتقبل المحسوسات أحيانًا بأن تتخيلها كما هى ، وأحيانًا بأن تحاكيها بمحسوسات أخر »(١). فمحاكاة المعقولات بمحسوسات ، أو محاكاة المحسوسات بمحسوسات أخرى ، إنما يعنى محاكاتها برموز تحلّ محلها ، أو تكون بديلة عنها ، ويحتاج الأمر لفهم معنى الحلم ، أو الرؤيا تفسير هذه الرموز لفهم دلالاتها . ويقول الفارابى فى هذا المعنى عن الأفراد الذين تقبل القوة المتخيلة لديهم أشياءً من العقل الفعال أثناء النوم : « وهؤلاء تكون أقوالهم التى يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزًا وألغازًا وإبدالات وتشبيهات »(٢).

ومما تجدر الإشارة إليه أيضًا أن الفارابى قد قال بوظيفة الأحلام الهامة فى التنفيس عن الدوافع والرغبات ، وهى الفكرة التى اهتم بها سيجمند فرويد والمحللون النفسيون فيما بعد فى تحليلهم للأحلام وتفسيرها . يتضح ذلك من قول الفارابى الذى ذكرناه سابقًا من أن المتخيلة تقوم بمحاكاة الأفعال التى من نشأتها أن تكون مماثلة للحالة التى توجد عليها القوة النزوعية . وربما دفعت القوة المتخيلة أعضاء البدن للقيام بالأفعال التى تقوم بها هذه الأعضاء عادة إذا وجدت الحالة التى عليها القوة النزوعية .

ويلاحظ أن ابن سينا قد تأثر كثيرًا بآراء الفارابى فى أسباب الأحلام ، فقد وردت معظم آراء الفارابى فى الأحلام فى كتابات ابن سينا فيما بعد فى هذا الموضوع . فقد قال ابن سينا ، مثل الفارابى ، بفكرة حدوث الأحلام حينما يضعف انشغال المتخيلة أثناء النوم بكل من القوة الحاسة والقوة الناطقة . كما قال أيضًا ، مثل الفارابى ، بتأثير الحالات الفسيولوجية للبدن فى حدوث الأحلام . وقال أيضًا ، مثل الفارابى ، بقيام المتخيلة بمحاكاة ما يقع عليها من تأثيرات أثناء النوم(٣).

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٣) ابن سينا : الشفاء : جورج قنواتى وسعيد زايد ، ومراجعة إبراهيم بيومى مدكور ـ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ ؛ ابن سينا : الإشارات والتنبيهات القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥ هـ جـ ١ ، ص ١٣٠ ، ١٣٣ ؛ انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٢٠٩ ـ ٢١٥ .

الوحـى

إذا كانت القوة المتخيلة فى إنسان ما قوية جدًا ، وكانت غير مشغولة بالمحسوسات الواردة إليها من الحواس ، ولا بخدمة القوة الناطقة ، فإنها تستطيع أن تتخيل الأشياء التى يعطيها العقل الفعّال بما يحاكيها من المحسوسات المرئية ، ثم تقوم برسم هذه المحسوسات فى القوة الحاسة . فإذا حصلت هذه الرسوم فى الحاسة المشتركة ، يتأثر البصر بها ، فترتسم فيه ، ويحدث حينئذ أن يرى الإنسان هذه الرسوم فى الهواء أمامه . ثم تعود هذه الرسوم فتؤثر من جديد فى حاسة البصر ، ثم ينتقل هذا الإحساس إلى الحاسة المشتركة ، ثم إلى القوة المتخيلة . وهكذا تصبح الأشياء التى أعطاها العقل الفعال محسوسات مرئية لهذا الإنسان . ويرى الإنسان عن هذا الطريق « أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها فى سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكاتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيّلة [(١)]، وأكمل المراتب التى يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة ، والأنبياء وحدهم هم الذين يصلون إلى هذه المرتبة .

ويقول الفارابى بوجود فروق فردية كبيرة بين الناس من حيث استعداد القوة المتخيّلة لتقبل ما يعطيه العقل الفعّال . فبعض الناس يتقبل بعض هذه الأشياء فى اليقظة وبعضها الآخر فى نومه . ومنهم من يتخيل هذه الأشياء فى نفسه ، ولكنه لا يراها ببصره . ومنهم من يقبل الجزئيات فقط ، ولا يقبل المعقولات . ومنهم من يقبل المعقولات ولا يقبل الجزئيات . ومنهم من لا يقبل شيئًا فى يقظته ، وإنما يقبل ما يقبل فى نومه فقط . ومنهم من يقبل شيئًا فى يقظته ، ولكنه لا يقبل بعضًا منه فى نومه . ومنهم من يقبل أحيانًا فى اليقظة ، وأحيانًا فى النوم . ومنهم من يقبل شيئًا من الجزئيات وشيئًا من المعقولات . ومنهم من يقبل شيئًا من الجزئيات فقط ، وهذا هو حال معظم الناس [(٢)].

ويفرّق الفارابى بين الحالات التى تتقبل فيها المتخيلة عن العقل الفعال ، والحالات المَرَضية التى يفسد فيها مزاج الإنسان ويفسد تخيّله ، فيرى أشياء مما تركّبه القوة المتخيلة مما ليس لها وجود، ولا هى محاكاة لموجودات بالفعل . وهذا ما يشاهد كما يقول الفارابى ، بين المجانين

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ـ٧٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٦ـ٧٧ .

وأشباههم من المرضى العقليين[1] . وهكذا يفرّق الفارابى بين الوحى والهلوسة ، على أساس أن الوحى هو تقبل المتخيلة من العقل الفعّال أشياء لها وجود بالفعل ، ومحاكاتها بما يناسبها من محسوسات ، بينما الهلوسة هى تخيّل أمور ليس لها وجود بالفعل ، ولا هى محاكاة لأمور موجودة بالفعل . وهذا يتفق مع تعريف علماء النفس المحدثين للهلوسة .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .

الفصل الرابع

مَسكويه

(- ٤٢١ هـ (١٠٣٠م))

حياته

هو أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه ، ويطلق عليه اسم أبى على الخازن ، ولُقِّبَ بالخازن ؛ لأنه كان خازنًا للكتب عند الملك عضد الدولة بن بويه الذى حكم من سنة ٣٦٧ إلى ٣٧٢ هـ . وكان مسكويه أثيرًا عنده ، ومقربًا إليه . ولد فى « الريّ » ، ويرجح مرجليوث أنه ولد حوالى سنة ٣٣٠ هـ أو قبل ذلك بقليل ، ويرجح عبد الرحمن بدوى أنه ولد فى سنة ٣٢٠ هـ تقريبًا ، إن لم يكن قبل ذلك [1]. وعمر طويلاً ، ومات فى أصفهان عام ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) . وكان مسكويه معاصرًا لابن سينا . يقول القفطى : « قال أبو على بن سينا فى بعض كتبه ، وقد ذكر مسألة فقال : فهذه المسألة حاضرت فيها أبا على بن مسكويه ، فاستعادها كرات . وكان عسر الفهم فتركته ، ولم يفهمها على الوجه » [2]. ولقد تعرض مسكويه أيضًا للنقد من أبى حيان التوحيدى فى كتاب « الإمتاع والمؤانسة » ، فقال عنه إنه قصير الباع فى الفلسفة النظرية لانشغاله عن تحصيلها بالاهتمام بالكيمياء وانشغاله بخدمة الحاكم بخزانة كتبه . ومع ذلك ، فقد قال عنه إنه ذكى ، حسن الشعر ، نقى اللفظ . وذكر ياقوت الحموى أن منصور الثعالبى قال عنه : إنه كان فى الذروة العليا من الفضل ، والأدب ، والبلاغة ، والشعر [3].

وكتب مسكويه فى الطب ، والتاريخ ، والأخلاق ، وعلم النفس . وكانت له أيضًا مشاركة

---

(١) أبو على أحمد بن محمد مسكويه : الحكمة الخالدة . تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٠ م ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) القفطى : مرجع سابق ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ ؛ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٢٥ ؛ هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسى . بيروت : منشورات عديدات ، ١٩٦٦ ، ص ٢٦٥ .

(٣) ياقوت الحموى : معجم الأدباء . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩١ م ، جـ٢ ، ٣ - ٤ .

فى العلوم اللغوية والأدبية والعلوم القديمة . ولذلك ، يعتبر مسكويه من الرعيل الأول بين أدباء العصر الموسوعيين (١). ولقد تأثر مسكويه فى كتاباته بآراء الفلاسفة اليونانيين ، أفلاطون ، وأرسطو، وفورفوريوس ، وانبادقليس ، وغيرهم من الفلاسفة اليونانيين ، والأفلاطونية الجديدة. وترجع شهرة مسكويه فى الأغلب إلى مذهبه الفلسفى فى الأخلاق ، وهو ، كما يقول دى بور ، «مزيج من آراء أفلاطون ، وأرسطو ، وجالينوس ، ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو غالبة عليه » (٢).

مـؤلفــاته

ذكر المؤرخون لمسكويه عدة كتب فى الأخلاق ، والتاريخ ، والطب ، والأدب ، والحكم والأمثال ، والسير (٣). والذى يهمنا من هذه الكتب هو كتبه الأخلاقية التى يتناول فيها مسكويه النفس الإنسانية وقواها . وقد وصلتنا من هذه ثلاثة كتب منشورة هى :

١ ـ « تهذيب الأخلاق » ، المسمى « بتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » . القاهرة : مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٩ م . ولهذا الكتاب طبعة أخرى حديثة أصدرتها دار الكتب العلمية ببيروت ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

٢ ـ الفوز الأصغر : تحقيق عبد الفتاح أحمد فؤاد . بنغازى ، ليبيا : دار الكتاب الليبى ، ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م .

٣ ـ السعادة : القاهرة : محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية ، ١٣٤٦ هـ ـ ١٩٢٨ م .

وهناك ثلاثة كتب أخرى تتعلق بالنفس ، ولكنها لا زالت مخطوطات لم تطبع بعد وهى :

٤ ـ « رسالة فى اللذات والآلام فى جوهر النفس » . توجد منها مخطوطة فى مكتبة راغب باستانبول فى المجموعة رقم ١٤٦٣ (٤) .

٥ ـ « أجوبة وأسئلة فى النفس والعقل » ، فى المجموعة السابق ذكرها فى مكتبة راغب باستانبول (٥).

---

(١) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٥٩ .
(٢) دى بور : مرجع سابق ، ص ٢٣٩ .
(٣) يمكن معرفة أسماء هذه الكتب بالتفصيل فى مقدمة عبد الرحمن بدوى لكتاب الحكمة الخالدة لمسكويه ، مرجع سابق ، ص ٢١ ـ ٢٥ ؛ أنظر أيضًا : القفطى ، ص ٢١٧ : وابن أبى أصيبعة ، ص ٣٣١ .
(٤) عبد الرحمن بدوى : مقدمة كتاب « الحكمة الخالدة لمسكويه » ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

٦ ـ « طهارة النفس » ، مخطوط فى كوبريلى برقم ٧٦٧ ، ومنه صورة فى دار الكتب المصرية بالقاهرة (ط ٢ ، جـ ١ ، ملحق : ٣٤) (١).

آراؤه النفسـية

اشتهر مسكويه بكتاباته فى الأخلاق ، ومن أشهر كتبه الأخلاقية كتاب « تهذيب الأخلاق » المسمى « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » . وقد قدم مسكويه لآرائه فى الأخلاق ببحث فى النفس ، لأنه كان يرى أن الطريق إلى تحصيل الأخلاق هو أن نعرف أولاً نفوسنا ، وما هى قواها وملكاتها ، وما هى غايتها وكمالها (٢).

النفـس وقـواهـا

يعرّف مسكويه النفس بأنها « جوهر بسيط غير محسوس بشىء من الحواس » (٣). إنها «ليست بجسم ، ولا بجزء من جسم ، ولا حال من أحوال الجسم ، وإنها شىء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله » (٤). إنها من جوهر أعلى وأكرم وأفضل من كل ما فى العالم من الأمور الجسمانية (٥).

ويذهب مسكويه ، مرددًا فى ذلك قول أفلاطون ، إلى أن للنفس الإنسانية ثلاث قوى هى : القوة الناطقة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوية . ويلاحظ أن مسكويه يسمى هذه القوى الثلاث أيضًا ، مثل أفلاطون ، نفوسًا . غير أنه لا يعنى بذلك أنها نفوس منفصلة مستقلة بعضها عن بعض ، بل هى نفوس متصلة بعضها ببعض ، وأنها إذا اتصلت صارت شيئًا واحدًا . ومع أنها تكون شيئًا واحدًا ، إلا أنها تُبقى على تغاير قواها ، فقد تثور إحداها ، وتكون الأخرى هادئة ساكنة . يقول مسكويه : « ولذلك قال قوم إن النفس واحدة ، ولها قوى كثيرة . وقال آخرون بل هى واحدة بالذات ، كثيرة بالعرض والموضوع . . » (٦) ، غير أن مسكويه لم يطل فى شرح هذا الموضوع وتوضيحه ، لأنه ، كما قال ، يخرج عن غرضه فى هذا الكتاب . وفيما يلى بيان بهذه القوى أو النفوس الثلاث .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٢) مسكويه : تهذيب الأخلاق ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ م ، ص ٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٩ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٦ ـ ٧ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٤٣ ـ ٤٤ .

القوة الناطقة (أو النفس الناطقة)

هى التى يكون بها الفكر والتمييز والنظر فى حقائق الأمور . ومركزها فى الدماغ .

القوة الغضبية (أو النفس الغضبية)

ويسميها مسكويه أيضًا النفس السبعية ، وهى التى يكون بها الغضب ، والتحدّى ، والإقدام على الأهوال ، والشوق إلى التسلط ، والترفع ، وضروب الكمالات . ومركز هذه القوة فى القلب .

القوة الشهوية (أو النفس الشهوية)

ويسميها مسكويه أيضًا النفس البهيمية ، وهى التى تكون بها الشهوة ، وطلب الغذاء ، والشوق إلى الملاذ التى فى المآكل والمشارب والمناكح ، وضروب اللذات الحسية . ومركز هذه القوة فى الكبد .

والقوة الشهوية هى أدون هذه القوى ، والقوة الغضبية أوسطها ، والقوة الناطقة أشرفها ، والإنسان صار إنسانًا بها ، فيها يباين البهائم ، ويشارك الملائكة [1].

ويذكر مسكويه أن القدماء شبهوا الإنسان وحاله مع هذه القوى ، أو النفوس الثلاث بإنسان يركب دابة ويقود كلبًا للقنص . فإن كان الإنسان هو الذى يقود ويوجّه ويسيطر على الدابة والكلب ، وكانا يطيعانه فى سيره وصيده وسائر تصرفاته ، فلاشك أن الثلاثة يعيشون فى انسجام ، وفى رغد من العيش المشترك بينهم . أما إذا لم تطع الدابة فارسها ، وغلبته ، فإنها قد تعدو إلى جهات وعرة خطرة فتلحق بفارسها وكلبه الهلاك . وكذلك إذا لم يطع الكلب الفارس ، فإن رأى من بعيد شيئًا يظنه صيدًا جرى نحوه ، وجذب معه الفارس ودابته ، فيلحق بهم جميعًا الضرر . وفى هذا المثال تنبيه إلى الأضرار التى تصيب الإنسان إذا لم تتحكم القوة الناطقة فى القوتين الغضبية والشهوانية[2]. ويلاحظ وجه الشبه بين هذا المثال والمثال الذى ذكره أفلاطون ، والذى شبه فيه العقل والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية بسائق يقود عربة يجرها جوادان ، أحدهما طيب والآخر خبيث .

ويصنف مسكويه قوى النفس فى مواضع أخرى تصنيفًا آخر ، يمزج فيه تصنيف كل من أفلاطون وأرسطو لقوى النفس ، كما ظهر فيه أثر الكندى والفارابى وإخوان الصفا ، فيضيف إلى قوى النفس الثلاث السابقة ، القوى النفسانية المدركة التالية .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٣ ـ ١٤ ، ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .

الحواس الخمس الظاهرة

وهى اللمس والذوق والشم والبصر والسمع . ويدرك كل منها محسوسات خاصة بها . وهى تحس بمحسوساتها المخالفة لها فى الكيفية ، ومثال ذلك أن الذوق يحس بالرطوبة المختلفة فى الكيفية لرطوبة اللسان . والهواء الموجود فى تجويف الأذن له كيفية معينة ، فإذا طرقه هواء آخر فيه حركة وإقراع أحسَّ به الإنسان (١). ويلاحظ تأثر مسكويه بإخوان الصفا الذين قالوا : إن الحاسة تحس نتيجة التغيرات التى تحدثها المحسوسات فى كيفية مزاج عضو الحاسة .

الحس المشترك

الحس المشترك هو القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات التى تدركها الحواس الخمس الظاهرة ، وتؤلفها فى ذاتها ، وتميِّز بينها ، ومركزها مقدم الدماغ .

القوة المتخيِّلة

ويؤدى الحس المشترك صور المحسوسات إلى القوة المتخيّلة . ولم يشرح مسكويه بوضوح وظائف القوة المتخيّلة ، وإنما هو أشار بإيجاز إلى علاقة القوة المتخيّلة بالرؤى والأحلام (٢). ويلاحظ أنه حينما يتكلم عن عملية تركيب صور المحسوسات بعضها على بعض لتكوين أمور غير موجودة فى الحقيقة ، مثل حيوان مركب من حمار ونعجة ، أو إنسان يطير ، وهى العمليات التى ينسبها الكندى والفارابى وإخوان الصفا وابن سينا إلى القوة المتخيلة ، فإن مسكويه ينسبها إلى الوهم ، ولكنه لم يوضح صراحة ماذا يعنى بالوهم . فهل هو قوة نفسانية غير القوة المتخيِّلة ، أم هو القوة المتخيّلة حينما تتخيّل أمورًا لا وجود لها فى الحقيقة كتخيّل حيوان مركب من حمار ونعجة (٣). ويبدو أن الاحتمال الثانى هو الأقرب إلى الصحة . ومركز القوة المتخيِّلة فى جزء من مقدّم الدماغ .

القوة الحافظة

وتؤدى القوة المتخيّلة صور المحسوسات إلى القوة الحافظة ، وهى كالخزانة التى تحفظ فيها صور المحسوسات لاستحضارها عند الحاجة إليها . ومركزها فى الجزء المؤخر من الدماغ .

---

(١) المرجع السابق ، ص٢٢ ـ ٢٣ .

(٢) مسكويه : الفوز الأصغر . تحقيق عبد الفتاح أحمد فؤاد . بنغازى ، ليبيا : دار الكتاب الليبى ، ١٩٤٧ م ، ص ٩٦ ـ ٩٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٢ .

قوة الفكر

قوة الفكر هى القوة التى تحدث فيها الرويّة والتوجه نحو العقل . ويختص الإنسان وحده بهذه القوة ، وبها يتميّز عن سائر الحيوان . وعلى قدر حركة هذه القوة « واستقامتها ، وصحة نظرها ، وتمييزها ، تكون مرتبة الإنسان ، وتميّزه عن البهائم ، وعلى قدر استكمالها بالحركة ، وقبولها أثر العقل ، يكون مقداره من الإنسانية » (١).

إن قوة الفكر قوة نفسانية راقية تنظر فى حصيلة المدركات الحسية ،وفى أوجه التشابه والاختلاف فيها ، وهى تسعى نحو معرفة أسباب الموجودات ومبادئها ، ولذلك يمكن القول أن عمل هذه القوة إنما هو عبارة عن تمهيد لعمل العقل الذى هو إدراك حقائق الأشياء . ويظهر فعل هذه القوة فى البطن الأوسط من بطون الدماغ . ويلاحظ أوجه التشابه بين هذه القوة عند مسكويه وبين القوة المفكرة عند إخوان الصفا .

القوة العاقلة

تنقسم القوة العاقلة ،أو النفس الناطقة إلى جزئين ، أو إلى قوتين ، إحداهما العالمة ، والأخرى العاملة . ويتحقق للإنسان كماله الأول بالقوة العالمة ، « وهى التى يشتاق بها إلى العلوم ، فهو أن يصير فى العلم بحيث يصدق نظره ، وتصح بصيرته ، وتستقيم رويته ، فلا يغلط فى اعتقاد ، ولايشك فى حقيقة ، وينتهى فى العلم بأمور الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهى الذى هو آخر مرتبة العلوم ، ويثق به ، ويسكن إليه ، ويطمئن قلبه ، وتذهب حيرته ، وينجلى له المطلوب الأخير حتى يتحدّ به » (٢). ويتحقق للإنسان بالقوة العاملة كما له الثانى « وهو الكمال الخلقى ، ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى لا تتغالب ، وحتى تتسالم هذه القوى فيه ، وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميّزة منتظمة مرتبة كما ينبغى » (٣). وإذا كمل الإنسان بكل من الجزء العلمى (أو النظرى) ، والجزء العملى من قوته العاقلة ، فقد سعد الإنسان السعادة التامة (٤). ويلاحظ أن كلام مسكويه عن جزئى القوة العاقلة قريب مما قاله عنهما الفارابى وابن سينا .

نظرية المعرفة

يذهب مسكويه إلى أن الإنسان يدرك حقائق الأمور بنحوين ، أو على طريقين : أحدهما هو

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٥ .
(٢) تهذيب الأخلاق ، ص ٣٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧٣ .

طريق الحواس الخمس ، ويشاركها فيه الحيوان . والآخر هو طريق العقل ، وهو ما يختص به الإنسان ، ويتميّز به عن الحيوان . وهذا الإدراك العقلى لا يكاد يخلص للإنسان دون أن يشوبه الإدراك الحسى ، إلاّ بالرياضة الطويلة (١) . وذلك لأننا إذا « أردنا أن ننظر فى المعنى العقلى لندركه ، عارضتنا تلك الصور الحسية فى أوهامنا ، لغلبتها علينا ، وإلفنا لها ، فلم تدعنا وما نرومه من ذلك » (٢) . ولكن بالتدريب على الرياضيات ، وإدمان النظر إلى المعقولات ، والانقطاع عن الحس على قدر الإمكان ، ظهر لنا شرف المعقولات وفضلها على المحسوسات ، «وظهر لنا أن المحسوس عند العقل ، بمنزلة الشيء المموه عند الشيء المحقق » (٣) . فالمحسوسات كلها متبدلة سيّالة ، لا تلبث على حال واحدة ، فإذا أدرك الحس شيئًا منها ، لم يلبث أن يتبدّل ويتغيّر . أما المعقولات فهى ثابتة ، وغير متغيّرة .

ويذهب مسكويه إلى أن فى النفس معرفة عقلية أولية ليست مستمدة من الحواس ، تستطيع بها النفس أن تدرك الصادق والكاذب من الإحساسات ، وأن تميّز بين المحسوسات ، وتدرك ما فيها من أسباب الاختلافات وأسباب الاتفاقات ، وتدرك أخطاء الحواس وتردّ عليها أحكامها . فالبصر ، مثلاً ، يخطئ فى إدراكه الشمس صغيرة وهى أكبر من الأرض مائة ونيفًا وستين مرة . ويخطئ فى إدراك الأشياء التى تتحرك على الاستدارة فيراها كالحلقة والطوق . ويخطئ فى إدراك الأشياء الغائصة فى الماء فيرى بعضها مكسورًا وهو صحيح ، وبعضها معوجًا وهو مستقيم ، وبعضها منكسرًا وهو منتصب ، « فيستخرج العقل أسباب هذه كلها من مبادئ عقلية ، ويحكم عليها أحكامًا صحيحة » (٤) . فالعقل ، إذن ، يشرف على عمل الحواس ويصحح أخطاءها . وإذا علمت النفس أن الحس قد أخطأ ، فهى ليست تستمد هذا العلم من الحس ، وإنما تستمده من ذاتها (٥) ، أى من المعرفة العقلية الأولية الموجودة فيها .

ويشرح مسكويه تدرج عملية اكتساب المعرفة عن طريق الحس ، ويبدأ بإدراك الحواس الخمس الظاهرة لمحسوساتها ، وتجمع هذه المحسوسات فى الحس المشترك ، ثم انتقالها إلى القوة المتخيلة ، ثم إلى القوة الحافظة . وكل هذه المستويات من الإدراك يشترك فيها الحيوان مع الإنسان . وهناك قوة أخرى للنفس يختص بها الإنسان ، ولا توجد فى الحيوان ، هى قوة الفكر ، التى تقع

---

(١) الفوز الأصغر ، ص ١٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٨ .
(٤) تهذيب الأخلاق ، ص ٧ ـ ٨ ، الفوز الأصغر ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .
(٥) تهذيب الأخلاق ، ص ٨ .

فيها حركة الرويّة والتوجه نحو العقل ، وإدراك حقائق الأمور التى فى العقل ، وبوصول الإنسان إلى هذه المرتبة تُسْتَكْمل فيه صورة الإنسانية ، ويبلغ غاية أفقه (١).

وإذا بلغ الإنسان هذا المقام ، « كان متعرضًا لإحدى منزلتين : فإما أن يرتقى فيه أبدًا ترقيًا طبيعيًا ، ومعنى ذلك أن يديم الفكرة مدة حياته فى جميع الموجودات ، لينال حقائقها بقدر طاقة البشر ، فيقوى هاجسه ، ويحتدّ نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية ، فتقرر فى نفسه ، وتلوح أوضح من الأمور الأوائل ، التى تسمى بدائه العقول ، ولا يحتاج منها إلى قياس برهانى ، لأن البرهان هو تدّرج من الأوائل ، وهذا التلوُّح فى العقل أعلى منه وأنور وأبهى . . . وإما أن تأتيه تلك الأمور من غير أن يرتقى فيها ، بل تنحط تلك إليه لاتصالها . ومثال ذلك : أن الإنسان إنما ارتقى من قوة الحس إلى قوة التخيّل ، إلى قوة الفكر ، ومن قوة الفكر إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل ، وذلك أن هذه القوى متصلة اتصالاً روحانيًا . . فربما عرض لها من قوة قبول بعضها من بعض الآثار ، أن تنعكس فى بعض الأمزجة ، منحطة كما تصاعدت ، على سبيل الفيض ، فيؤثر حينئذٍ العقل فى القوة الفكرية ، وتؤثر القوة الفكرية فى القوة المتخيّلة ، وتؤثر القوة المتخيّلة فى الحسّ ، فيرى الإنسان أمثلة من الأمور المعقولة ، أعنى حقائق الأشياء ومبادئها وأسبابها ، كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأذنه ، كما أن النائم يرى أمثلة الأشياء المحسوسة فى القوة المتخيلة ، ويظن أنه يراها فى الخارج » (٢).

والطريق الأول للمعرفة هو الطريق الصاعد من الحس إلى العقل ، وهو طريق الحكماء والفلاسفة . أما الطريق الثانى ، وهو الهابط من أعلى ، والذى تفيض فيه الحقائق من الحق إلى عقل الإنسان ، ثم إلى القوة الفكرية ، ثم إلى القوة المتخيلة ، ثم إلى الحس ، فهو الطريق الذى تصل به المعرفة إلى الأنبياء . ويرى مسكويه اتفاق الحقائق التى يتوصّل إليها عن هذين الطريقين(٣).

ويلاحظ التشابه الكبير بين كل من مسكويه والفارابى فى القول بطريقين للمعرفة ، أحدهما صاعد من الحس إلى العقل ، والآخر هابط من العقل الفعّال ، أو من الحق إلى عقل الإنسان ، ثم إلى الحس . كما يلاحظ التشابه بينهما فى الدور الذى تقوم به القوة المتخيلة فى الأحلام والرؤى والوحى .

---

(١) الفوز الأصغر ، ص ٩٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ ـ ٩٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

الأحلام والرؤيا الصادقة والنبوة

حينما تتعطل الحواس أثناء النوم ، ونتوقف عن إدراك المحسوسات الخارجية ، فإن النفس ، ممثلة فى القوة المتخيلة تتجه إلى صور المحسوسات التى أدركتها من قبل ، واحتفظت بها فى القوة الحافظة ، وتقوم بتصفحها واستعراضها . وربما تقوم بتركيب بعضها على بعض ، فتتكوّن من ذلك أشياء غريبة ، كأن يرى الإنسان نفسه فى المنام يطير ، أو كأن جملاً مركبًا على طائر ، أو ثورًا على بدن إنسان ، وغير ذلك من أنواع التركيبات الكثيرة الباطلة التى تسمى أضعاث أحلام . أما إذا اتجهت النفس فى حال النوم نحو العقل ، ولم تشتغل بصور المحسوسات المخزونة فى القوة الحافظة ، فإنها ترى الأشياء التى ستحدث فى الكون فى المستقبل . « فإذا كان لها هناك حظ من هذا المعنى وافر ، كان ما تراه صادقًا بغير تأويل ، لأنها ترى الشىء بعينه . وإن كان الحظ قليلاً ، كان ما تراه مرموزًا يحتاج إلى تأويل . وهذه الحال بعض أحوال النبوة ، لأن النبىّ صلى الله عليه وسلم تكون هذه حاله فى يقظته ونومه ، وتكون مستمرة له . فأما غيره من الناس ، فإنه يعرض لهم ذلك فى النوم ، وفى بعض الأحيان » (١). إن النبى تلوح له حقائق الأمور فائضة عليه من الحق ، وهو لا يرتقى إليها من أسفل بالتعليم والتدريج (٢).

وهذه الحقائق التى تأتى إلى النفس من فوق حقائق مجردة من الهيولى ، وتدركها النفس بقوتها المميزة ، أعنى العقل . وينتقل أثر هذه الحقائق من قوة إلى أخرى حتى ينتهى إلى أقصى قواه من أسفل ، التى هى فى أفق الحيوان ، وهما حاستا البصر والسمع ، فهما أبسط وأقل مخالطة للهيولى ، وهما تقبلان صور الأمور من غير استحالة إليها . فإذا انتهت هذه الحقائق إلى هاتين الحاستين صار فيهما ظل من الهيولى ، وهى لا تتجاوز هاتين الحاستين ، لأنه ليس فى طاقة الحواس الأخرى أن تقبلها (٣).

ويلاحظ أن مسكويه قد تأثر كثيرًا بآراء الفارابى فى الأحلام والرؤيا الصادقة والوحى ، فإن آراءه فيها هى فى أساسها نفس آراء الفارابى . ويلاحظ كذلك أن رأى مسكويه فى الوحى والنبوة قريب أيضًا من رأى إخوان الصفا .

السعادة

يذهب مسكويه إلى أن سعادة كل موجود إنما هو فى صدور أفعاله التى تخصه على نحو تام وكامل . وعلى ذلك ، فسعادة الإنسان تكون فى صدور أفعاله الإنسانية التى تخصه ، وتحقق

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٥ـ١٠٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

كماله، وهى التمييز ، والرويّة ، والحكمة (١). وللحكمة جزءان : نظرى وعملى . فبالنظرىّ يمكن تحصيل الآراء الصحيحة . وبالعملى يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة » (٢). فمن يريد أن يحصّل السعادة ، إذن ، فعليه أن يستكمل هذين الجزئين من الحكمة. وتحصيل الجزء النظرى من الحكمة يتم بدراسة جميع العلوم ، ومعرفة جميع الموجودات حتى يتجلى له المطلوب الأخير ، وهو المبدع لجميع الموجودات . وتحصيل الجزء العملى من الحكمة يتم بدراسة كتب الأخلاق التى تتهذب بها النفس ، ويتحقق بها كماله الخلقى ، وذلك « بترتيب قواه وأفعّاله الخاصة بها حتى لا تتغالب ، وحتى تتسالم هذه القوى فيه وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة كما ينبغى » (٣). فإذا استكمل الإنسان هذين الجزئين من الحكمة ، فقد سعد السعادة التامة (٤).

ويشرح مسكويه الطريق الموصل إلى تحصيل السعادة ، فيقول : إن من عرف الموجودات كلها مبتدئًا بمعرفة تركيب عالمنا هذا ، والقوى الكثيرة المدبِّرة له ، « ويرى اتصال هذه القوى بعضها ببعض ، وتدبير بعضها لبعض ، وارتفاعها كلها على نظام فى غاية الحكمة إلى عالم آخر . . . روحانى بسيط مشتمل بالتدبير على جميع ما كان رآه فى العالم الأول ، محيط به إحاطة تقدير وتصدير ، سارٍ فيه سريانًا روحانيًا كسريان تلك القوى فى الأجسام الطبيعية من غير حاجة إليها ، بل هى المحتاجة إليه » (٥).

« فإذا أنس بالنظر إلى هذا العالم أيضًا ، وقوى بصره فيه ، شاهد أيضًا من عجائب الحكمة وآثارها ما هو ألطف وأغرب ، وعجب مما كان شاهده ، ورأى ارتباط تلك الآثار بعضها ببعض ، وتدبير بعضها لبعض ولاح له منها عالم آخر . . . محيط بهذا العالم الثانى كإحاطة الثانى بالأول ، أعنى أنه غير جسمانى ، ولا يحتاج إلى مكان ،بل يشتمل عليه بالتدبير والتقدير كاشتمال الثانى على الأول ، ويمدّه بالقوى كإمداد الثانى للأول ، ويسرى فيه ذلك السريان اللطيف الذى يجرى منه مجراه من الأول ، إلاّ أنه أشدّ بساطة » (٦).

فإذا أنس أيضًا بهذا العالم الثانى ، لاح له ثالث نسبته إلى الثانى كنسبة الثانى إلى الأول . وحينما يرى عجائب آثار الحكمة فى كل عالم من هذه العوالم ، يرتقى فيه إلى ما فوقه ليرى علته

---

(١) تهذيب الأخلاق ، ص ١٣ ، ٣٣-٣٥ .
(٢) الفوز الأصغر ، ص ٦٦ .
(٣) تهذيب الأخلاق ، ص ٣٣ .
(٤) الفوز الأصغر ، ص ٩٧ ، انظر أيضًا تهذيب الأحلام ، ص ٣٣ .
(٥) الفوز الأصغر ، ص ٦٨ . (٦) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

وسببه . « ولا يزال كذلك حتى يرتقى بالحقيقة إلى واحد بالحقيقة ، لا كثرة فيه ، ولا علّة ، وعلة أولى لا تتقدمها علة ، وبسيط بالصحة ، لا تركيب فيه ، ومُستغنٍ بنفسه لا حاجة له إلى شىء ، ويمدّ بقوته لكل ما دونه ، وغير مستمد من شىء هو فوقه . . »(١). وهذا نهاية ما يمكن بلوغه بالعقل .

« ثم إن الناظر فى هذه العوالم التى ذكرناها ، المرتقى فيها إلى هذه الرتبة ، يجد من اللذة بها يشاهد بعين عقله ، ما لا يشبهه شىء من اللذات الجسمانية ولا يدانيها . . . (هى) جنس من اللذة الروحانية غير مفارقة لصاحبها ، ولا يمكن أن تزول عنه »(٢). إن السعادة القصوى ، إذن ، إنما تتحقق للإنسان ، فى رأى مسكويه ، إذا ارتقى من معرفة الموجودات إلى معرفة الله تعالى (٣)، وإن الذى يصل إلى هذه الرتبة ، أو هذا المقام ، « هو السعيد التام ، وهو الذى توفر حظه من الحكمة ، فهو مقيم بروحانية بين الملأ الأعلى ، يستمد منهم لطائف الحكمة ، ويستنير بالنور الإلهى ، ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها ، وقلة عوائقه منها . . . وهذه المرتبة التى من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها »(٤).

إن الذى يعوق الإنسان عن تحصيل السعادة هو انشغاله بالحواس ، وما تؤدى إليه مدركاتها من تهييج النفسين الشهوية والغضبية . ولذلك فنحن محتاجون إلى أن نفطم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التى تعوقنا عن إدراك المعقولات الصحيحة ، وتعطل النفس عن تحقيق كمالها ، وبلوغ سعادتها (٥).

ويلاحظ من كلام مسكويه ميله إلى التصوف ، غير أن تصوفه نظرى علمى شبيه بتصوف الفارابى . وإن مجمل نظريته فى السعادة شبيهة بنظرية الفارابى فى السعادة ، حيث أن طريق تحصيلها عند كل منهما هو النظر العقلى ، والترقى فى مدارجه حتى الوصول إلى أقصى غاية يمكن أن يصلها الإنسان ، وهى التقرب من الله تعالى ، وقبول الفيض منه . ويلاحظ أيضًا أن جذور نظرية كل من الفارابى ومسكويه فى السعادة ترجع إلى أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة .

الأخلاق

اهتم مسكويه بالتأليف فى الأخلاق اهتمامًا كبيرًا ، وجاءت آراؤه فى النفس وقواها كمقدمة لآرائه فى الأخلاق ، كما ذكرنا ذلك من قبل ، لأنه كان يرى أنه لكى نعرف الأخلاق معرفة جيدة ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ - ٦٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٣) تهذيب الأخلاق ، ص ٣٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧١ .
(٥) الفوز الأصغر ، ص ١٩ ، ٧٧ .

فيجب أن نعرف أولاً النفس الإنسانية وقواها . ويعتبر مسكويه أول فيلسوف مسلم ألّف كتابًا منظمًا بأكمله فى موضوع الأخلاق ، وهو كتاب « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » . ويقول مسكويه فى مطلع هذا الكتاب : إن غرضه فيه هو « أن نحصل لأنفسنا خلقًا تصدر عنه الأفعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك سهلة علينا ، لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمى » (١).

يعرّف مسكويه الخُلُق بأنه « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة . وهذه الحال تنقسم إلى قسمين : منها ما يكون طبيعيًا من أصل المزاج ، كالإنسان الذى يحركه أدنى شىء نحو غضب ، ويهيج من أقل سبب ، وكالإنسان الذى يجبن من أيسر شىء ، كالذى يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه . . . ومنها ما يكون مستفادًا بالعادة والتدريب ، وربما كان مبدؤه بالرويّة والفكر ، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً ، حتى يصير ملكة وخلقًا » (٢).

ويذكر مسكويه أن القدماء اختلفوا فى قبول الخُلُق للتغيير، فقال بعضهم: إن من كان له خلق طبيعى لم ينتقل عنه. وقال آخرون : إن الخلق يمكن تغييره بالتأديب والمواعظ . ويقول مسكويه : « وهذا الرأى الأخير هو الذى نختاره ، لأننا نشاهده عيانًا ، ولأن الرأى الأول يؤدى إلى إبطال قوة التمييز والعقل ، وإلى رفض السياسات كلها ، وترك الناس همجًا مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدًا » (٣).

والناس يتفاوتون تفاوتًا كبيرًا فى قبول الأخلاق الفاضلة ، وفى سرعة تعلمها . ونحن نشاهد ذلك عيانًا فى الناس ، وخاصة فى الأطفال حيث نشاهد بينهم تفاوتًا كبيرًا فى استعدادهم لقبول الأدب ، أو نفورهم عنه ، وفى ظهور الأخلاق الحسنة فيهم ، أو الأخلاق السيئة ، مما نعرف به مراتب الناس فى قبول الأخلاق الفاضلة ، ونعلم معه أنهم ليسوا على مرتبة واحدة (٤).

يقول مسكويه بثلاث قوى للنفس ، كما ذكرنا سابقًا ، هى القوة الناطقة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوية . وعدد الفضائل يكون بحسب عدد قوى النفس . ولذلك « وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى ، وكذلك أضدادها التى هى رذائل . فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة عن ذاتها ، وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة (لا المظنونة معارف وهى بالحقيقة جهالات) ، حدثت عنها فضيلة العلم ، وتتبعها الحكمة . ومتى كانت

---

(١) تهذيب الأخلاق ، ص ٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .

حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبيّة عليها فيما تقسطه لها ، ولا منهمكة فى اتباع هواها ، حدثت عنها فضيلة العفة ، وتتبعها فضيلة السخاء . ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تقسطه لها فلا تهيج فى غير حينها ، ولا تحمى أكثر مما ينبغى لها ، حدثت عنها فضيلة الحلم ، وتتبعها فضيلة الشجاعة . ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هى كمالها وتمامها وهى فضيلة العدالة » (١). إن الفضائل ، إذن أربع هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . الحكمة هى فضيلة النفس الناطقة، وهى معرفة الموجودات كلها ، والأمور الإنسانية ، والأمور الإلهية . والعفة هى فضيلة النفس الشهوانية ، وهى أن يصرّف الإنسان شهواته بحسب ما توجّه إليه النفس الناطقة المميّزة ، وبحيث لا تنقاد لها ، وتصير عبدًا لها . والشجاعة هى فضيلة النفس الغضبية ، وهى أن تنقاد للنفس الناطقة المميّزة ، فلا يخاف الإنسان من الأمور المفزعة إذا كان فعلها جميلاً ، والصبر عليها محمودًا « أما العدالة فهى فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التى عودناها، وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها للبعض ، واستسلامها للقوة المميّزة حتى لا تتغالب ، ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوء طبائعها . . » (٢).

وأضداد هذه الفضائل الأربع أربع أيضًا ، وهى الجهل ، والشره ، والجبن ، والجور . وتحت كل واحد من هذه الأجناس أنواع كثيرة ، وأشخاص هذه الأنواع أمراض نفسانية كثيرة بلا نهاية ، تحدث منها أمراض كثيرة كالخوف ، والحزن ، والغضب ، وأنواع العشق الشهوانى ، وضروب من سوء الخلق (٣).

ويقول مسكويه : إن كل واحد من الموجودات له كمال خاص ، وفعل لا يشاركه فيه غيره . والأفعال التى يختص بها الإنسان ، وتتم بها إنسانيته وكماله وفضائله هى الأفعال الإرادية التى بها تتعلق قوة الفكر والتمييز . وهذه الأفعال الإرادية تنقسم إلى الخيرات والشرور . « الخيرات هى الأمور التى تحصل للإنسان بإرادته وسعيه فى الأمور التى لها أُوجد الإنسان ، ومن أجلها خُلِق . والشرور هى الأمور التى تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه ، أو كسله وانصرافه . » (٤). فمن الواجب على الإنسان ، إذن ، أن يحرص على الخيرات التى هى كماله ، والتى من أجلها خُلِق ، وأن يتجنَّبَ الشرور التى تعوقه عنها ، وتنقص حظه منها (٥).

(١) المرجع السابق ، ص ١٣ـ ١٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٥ ـ ١٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٥ ـ ٢١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٠ ـ ١١ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٢ ـ ١٣ .

ولما كانت الخيرات الإنسانية كثيرة ، ولم يكن فى طاقة الإنسان الواحد تحقيقها جميعًا ، وجب أن يتعاون أشخاص كثيرون على تحصيلها بطريقة مشتركة ، فيقوم كل واحد منهم بجزء منها ، حتى يتم للجميع ، بمعاونة الجميع ، الكمال الإنسانى ، وتتحقق لهم السعادات المشتركة . «ولأجل ذلك وجب على الناس أن يحبّ بعضهم بعضًا ، لأن كل واحد يرى كماله عند الآخر ، ولولا ذلك لما تمت للفرد سعادته ، فيكون ، إذًا ، كل واحد بمنزلة عضو من أعضاء البدن ، وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه »(١).

تأديب الأحداث والصبيان

يتعلم الأحداث والصبيان الفضائل من الشريعة التى تقومهم وتقودهم إلى الأفعال المرضية ، وتعد أنفسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل ، وبلوغ السعادة بالفكر الصحيح والقياس المستقيم. ويتعلمون أيضًا من الوالدين الذين يقومون بتربيتهم وتعليمهم الآداب الجميلة (٢).

ويصف مسكويه المنهج الذى يتبع فى تأديب الصبيان ، ويقول : إنه نقل أكثره من كتاب « بروسن » . يقول : « . . إن نفس الصبى ساذجة لم تنتقش بعد بصورة ، وليس لها رأى ، ولا عزيمة تميلها من شىء إلى شىء . فإذا انتقشت بصورة وقبلتها نشأ عليها واعتادها . فالأولى بمثل هذه النفس أن تُنَبَّه أبدًا على حب الكرامة ، ولا سيما ما يحصل له منها بالدين دون المال ، وبلزوم سننه ووظائفه . ثم يُمْدَح الأخيار عنده ، ويُمدح هو فى نفسه إذا ظهر شىء جميل منه ، ويُخوَّف من المذمّة على أدنى قبيح يظهر منه . ويؤاخذ باشتهائه للمآكل والمشارب والملابس الفاخرة ، ويُزَيَّن عنده خُلُق النفس ، والترفع عن الحرص فى المآكل خاصة ، وفى الملذات عامة . ويُحبَّب إليه إيثار غيره على نفسه بالغذاء ، والاقتصار على الشىء المعتدل ، والاقتصاد فى التماسه » (٣).

ويُعلَّم اجتناب الملابس الملوَّنة والمنقوشة التى يتزين بها النساء ، ويطالب بحفظ محاسن الأخبار والأشعار ، ويُحذَّر من النظر فى أشعار العشق ، ويُمدح على كل ما يظهر منه من خُلُق جميل . فإن خالف ذلك أحيانًا ، فالأولى أن لا يُوبَّخ عليه ، ولاسيما إن ستره الصبى . فإن عاد فيوبخ عليه سرًا ، ويُحذَّر من معاودته ، لأنك إن عودته التوبيخ والمكاشفة ، هان عليه سماع الملامة وحرضته بذلك على القيام بالأشياء القبيحة .

ويجب أيضًا تعليم الصبىّ آداب تناول الطعام ، فيُعلّم أن تناول الغذاء لحفظ الصحة وليس

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

للذة ، فلا يجب أن يتناول من الطعام إلاَّ ما يحفظ صحة البدن ، ويدفع ألم الجوع ، ويُقبّح عنده الشره . وإذا جلس مع غيره للطعام ، فلا يبادر إليه ، ولا يديم النظر فيه ، ويقتصر على ما يليه ، ولا يسرع فى الأكل ، ولا يعظِّم اللقمة ، ولا يبلعها حتى يجيد مضغها .

ويُمنع الصبى من الفراش الوطىء ، وجميع أنواع الترف حتى يصلب بدنه ويتعوَّد الخشونة . ويُعوَّد المشى والحركة والركوب والرياضة . ويعوَّد أن لا يتفاخر على أقرانه بما يملكه والده ، ويُنصح بالتواضع . ويُعوَّد أن لا يكذب ولا يحلف ألبتة لا صادقًا ولا كاذبًا . ويُمنع من السبّ واللعن ولغْو القول . ويُعوَّد خدمة نفسه ومعلميه وكل من كان أكبر منه . ويُبغَّض إليه الفضة والذهب ، فإن حبهما آفة أكثر من آفات السموم . وينبغى أن يُؤذن له فى بعض الأوقات أن يلعب لعبًا جميلاً ليستريح من تعب الأدب . ويُعوَّد طاعة والديه ومعلميه ومؤدبيه ، وأن ينظر إليهم بعين الجلالة والتعظيم .

إن هذه الآداب مفيدة للصبيان ؛ لأنها تعوِّدهم حب الفضائل ، وضبط النفس عما تدعوهم إليه من اللذات القبيحة ، وتسهل عليهم جميع ما ترسمه الحكمة ، وتحدّه الشريعة والسنة (١).

الأمراض النفسانية ، أسبابها ، وعلاجها

يتعلق النفس والبدن كل منهما بالآخر تعلقًا طبيعيًا وثيقًا ، ويؤثر كل منهما فى الآخر ويتأثر به . فما يصيب البدن من أمراض يؤثر فى النفس وقواها . فقد يتغيّر العقل ويمرض حتى ينكر المريض ذهنه وفكره وتخيّله ، وسائر قوى نفسه . وما يصيب النفس من أمراض يؤثر فى البدن ، فقد يضطرب ، ويرتعد ، ويصفر ، ويحمر ، ويهزل ، ويلحقه كثير من أنواع التغيّر . « فيجب لذلك أن نتفقّد مبدأ الأمراض إذا كان من نفوسنا ، فإن كان مبدؤها من ذاتها كالفكر فى الأشياء الرديئة ، وإجالة الرأى فيها ، وكاستشعار الخوف ، والخوف من الأمور العارضة والمرتقبة ، والشهوات الهائجة قصدنا علاجها بما يخصها . وإن كان مبدؤها من المزاج ومن الحواس كالخور الذى مبدؤه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية ، وكالعشق الذى مبدؤه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضًا علاجه بما يخص هذه » (٢). ويلاحظ أن رأى مسكويه فى العلاقة بين النفس والجسم ، وتأثير كل منهما فى الآخر ، هو نفس رأى الطب السيكوسوماتى (النفسجسمى) فى العصر الحديث .

ويقول مسكويه : إن طب النفوس مثل طب الأبدان ، ينقسم إلى قسمين : أحدهما حفظ

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٧ ـ ٥٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

صحة النفس إذا كانت حاضرة ، أى الوقاية من المرض النفسانى إذا ما استخدمنا المصطلحات الحديثة . والآخر هو ردّ الصحة على النفس إن كانت غائبة ، أى العلاج النفسانى .

حفظ صحة النفس

يضع مسكويه عدة قواعد ، أو نصائح لحفظ صحة النفس ، أو بعبارة أخرى ، للوقاية من الأمراض النفسانية ، سوف نلخصها فيما يلى :

إذا كانت النفس خيِّرة فاضلة تحبّ نيل الفضائل ، وتحرص على تحقيقها ، وتشتاق إلى العلوم الحقيقية والمعارف الصحيحة ، فيجب على صاحبها أن يعمل على حفظ صحتها بأن يعاشر الأخيار من الناس ممن هم على شاكلته ، ويحذر كل الحذر من معاشرة الأشرار وأهل المجون ، حتى لا يتأثر بهم ، ويميل إلى أفعالهم (١).

ويجب على من يحفظ صحة نفسه أن يلتزم باستمرار بالنظر والفكر ، لا يغفل عن ذلك أبدًا ، لأن النفس إن تركت النظر والفكر تبلدت وتبهّلت وانقطعت عنها مادة كل خير ، وانسلخت من صورتها الخاصة بها ، ورجعت إلى رتبة البهائم . وإذا تعوّد الإنسان منذ صغره على النظر والفكر والرويّة ، أنس بالحق ، ونباطيعه عن الباطل . فإذا بلغ أشدّه انتقل إلى مطالعة الحكمة ، وسهل عليه فهم غوامضها ، واستخراج دفائنها ، ونال بذلك السعادة (٢).

ويجب على من يحفظ صحة نفسه أن يعلم « أنه إنما يحفظ عليها نعمًا شريفة جليلة موهوبة لها ، وكنوزًا عظيمة مُدَّخرة فيها . . ومن كانت هذه المواهب الجليلة موجودة له فى ذاته . . . ثم أعرض عنها ، وأهمل أمرها حتى انسلخ عنها الملوم فى فعله ، مغبون فى رأيه غير رشيد ولا موفق » (٣) ، ولاسيما أنه يرى طالبى النعم الخارجية يعانون فى طلبها المشقة ، ويتجشمون فى سبيلها الأسفار البعيدة ، ويتعرضون للأخطار والأهوال . ثم إن هذه المطالب والنعم الخارجية لا محالة زائلة ، أو معرضة للزوال ، لأنها من خارج . ولذلك ، فإن صاحب هذه النعم الخارجية شديد القلق والوجل من توقع زوال هذه النعم الخارجية عنه . أما النعم والمواهب الموجودة فى ذاته ، فهى غير مفارقة له ، لأنها موهوبة من الخالق جلّ وعلا (٤). ويلاحظ أن ما يقوله مسكويه فى هذا الأمر قريب جدًا مما قاله الكندى من قبل أثناء كلامه عن علاج الحزن .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٧ ـ ١٤٨
(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٨ ـ ١٥١ .

وينبغى لحافظ الصحة على نفسه أن لا يحرّك قوته الشهوية وقوته الغضبية بتذكر ما أصاب منهما ، ثم يقوم بعد ذلك باستخدام التمييز والروية ليدبّرا له الوصول إليها . فحينما يفعل ذلك فإنه جعل قوته الناطقة عبدة لقوته الشهوية وقوته الغضبية . ولكن يجب عليه أن يتركهما حتى يتحركا من تلقاء نفسيهما ، وعند حاجتيهما ، ومن باعث طبيعتيهما ، وحينئذٍ يستخدم فكره وتمييزه فى إزاحة علتيهما ، وتقدير ما ينبغى أن يقوم به مما هو ضرورى لحفظ صحة البدن ، إمضاءً لمشيئة الله تعالى وإتمامًا لسياسته ، « لأنه تعالى إنما وهب هاتين القوتين لنا لنستخدمهما عند حاجتنا إليهما ، لا لنخدمهما ونتعبّد لهما . فكل من استعمل النفس الناطقة فى خدمة عبدها ، فقد تجاوز أمر الله وتعدّى حدوده ، وعكس سياسته وتقديره » (١).

ويجب على حافظ الصحة على نفسه أن يفكر جيدًا فى كل ما يصدر عنه من أفعال ، حتى لا تصدر عنه أفعال ، على حسب العادة ، تكون مخالفة لما يوجبه تمييزه ورويته . فإن صدر منه ذلك، فيجب أن يضع لنفسه عقوبات تقابل هذه الأفعال . فإن « أنكر من نفسه مبادرة إلى غضب فى غير موضعه ، أو على من لا يستحقه ، أو زيادة على ما يجب منه ، فليقابل ذلك بالتعرض لسفيه يعرفه بالبذاء ثم ليحتمله . . . أو ليفرض على نفسه مالاً يخرجه صدقة ، وليجعل ذلك نذرًا عليه لا يخلّ به . وإن أنكر فى نفسه كسلاً وتوانيًا فى مصلحة له ، فليعاقب نفسه بسعى فيه مشقة ، أو صلاة فيها طول ، أو بعض الأعمال الصالحة التى فيها كدّ وتعب » (٢).

وعلى حافظ الصحة على نفسه أن يطلب معرفة عيوب نفسه ، وعليه أن يختار صديقًا كاملاً فاضلاً ، ويطلب منه أن يخبره عن عيوبه حتى يتجنبها ، ويعالج نفسه منها . ولعلّ الأعداء أنفع له فى هذا الصدد من الأصدقاء ، فعليه أن يعرف كثيرًا من عيوبه مما يقوله أعداؤه عنه .

وعلى حافظ الصحة على نفسه أن يتفقّد عيوب الناس وسيئاتهم ، فمتى رأى سيئة فى أحد ، ذم نفسه عليها كأنما هى فيه ، وعاتب نفسه عليها حتى ترتدع نفسه عن هذه السيئة ، وعن إتيان المساوئ عامة .

ويلاحظ وجه الشبه بين ما قاله مسكويه عن معرفة المرء عيوب نفسه ، وبين ما قاله أبو بكر الرازى عن ذلك من قبل . ولعل مسكويه قد تأثر بالرازى أو لعلّه قد اطلع ، مثل الرازى ، على كتاب جالينوس بعنوان « فى معرفة الرجل عيوب نفسه » ، وعلى كتابه بعنوان « فى أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم » وهما الكتابان اللذان ذكرهما أبو بكر الرازى ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

ردّ الصحة على النفس

إن أجناس الأمراض النفسانية الغالبة بين الناس هى مقابلات الفضائل الأربع التى ذكرناها سابقًا . فكل فضيلة من هذه الفضائل وسط بين طرفين هما شران ورذيلتان . وعلى ذلك تكون أجناس الشرور والرذائل التى هى عبارة عن أمراض نفسانية ، ثمانية وهى : « التهور والجبن طرفان للوسط الذى هو الشجاعة ، والشره والخمود طرفان للوسط الذى هو العفة ، والسفه والبله طرفان للوسط الذى هو الحكمة . والجور والمهانة (أعنى الظلم والانظلام) طرفان للوسط الذى هو العدالة . فهذه أجناس الأمراض التى تقابل الفضائل التى هى صحة النفس . وتحت هذه الأجناس أنواع لا نهاية لها » (١).

وقد قام مسكويه بوصف أهم أنواع الرذائل أو الأمراض النفسانية السائدة ، وشرح أسبابها ، وبين كيفية علاجها . وسوف نذكر فيما يلى رأى مسكويه فى أسباب مرضين نفسانيين شائعين هما الخوف من الموت والحزن ، كما سنشرح أسلوبه فى علاجهما .

علاج الخوف من الموت

يحلل مسكويه أسباب خوف الناس من الموت ، ويذكر الأسباب التالية (٢):

(أ) عدم معرفة حقيقة الموت .

(ب) عدم معرفة أين تصير النفس بعد الموت .

(جـ) الظن بأن البدن إذا انحلّ وبطل تركيبه ، انحلّت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأن العالم سيبقى موجودًا ، وهو ليس بموجود فيه .

(د) الظن بأن للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التى ربما تقدمته وأدت إليه .

(هـ) الاعتقاد بأنه ستحلّ به عقوبة بعد الموت .

(و) الحيرة وعدم المعرفة على أى شىء يقدم بعد الموت .

(ز) الأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات .

وكل هذه الأسباب ظنون باطلة لا حقيقة لها ، أى أنها ترجع إلى الجهل ، وعلاجها يتم بمعرفة الحقيقة عن كل هذه الأمور السابقة المتعلقة بالموت .

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٨ ـ ١٦٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٣ ـ ١٧٤ .

(أ) فأما من جهل حقيقة الموت ، فإنا نبيّن له أن الموت ليس بشىء أكثر من ترك النفس استعمال البدن . والنفس جوهر غير جسمانى ، مفارق لجوهر البدن ، فإذا فارق البدن بقى البقاء الذى يخصه ، ونقى من الكدر ، وسعد السعادة التامة .

(ب ، جـ) « وأما من خاف الموت لأنه لا يعلم إلى أين تصير نفسه ، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحلّ وبطل تركيبه ، فقد انحلّت ذاته ، وبطلت نفسه ، وجهل بقاء النفس ، وكيفية المعاد ، فليس يخاف الموت على الحقيقة ، وإنما يجهل ما ينبغى أن يعلمه . فالجهل ، إذًا ، هو المخوف ، إذ هو سبب الخوف » [1]. والخلاص من هذا الجهل هو العلم بأن النفس جوهر شريف إلهى ، إذا تخلّص من الجوهر الكثيف الجسمانى ، « فقد سعد وعاد إلى ملكوته ، وقرب من بارئه ، وفاز بجوار ربّ العالمين ، وخالط الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهه » [2].

(د) أما من ظن أن للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التى ربما اتفق أن تتقدم الموت وتؤدى إليه ، « فعلاجه أن نبين له أن هذا ظن كاذب ، لأن الألم إنما يكون للحىّ ، والحىّ هو القابل أثر النفس . وأما الجسم الذى ليس فيه أثر النفس ، فإنه لا يألم ولا يحس . فإذًا ، الموت الذى هو مفارقة النفس البدن لا ألم له . . » [3].

(هـ) « وأما من خاف الموت لأجل العقاب الذى يوعد به بعد ، فينبغى أن نبيّن له أنه ليس يخاف الموت ، بل يخاف العقاب . والعقاب إنما يكون على شىء باقٍ بعد البدن الدائر . . . فهو، إذًا ، خائف من ذنوبه ، لا من الموت . ومن خاف عقوبة على ذنب ، فالواجب عليه أن يحذر ذلك الذنب ويتجنبه » [4].

(و) أما من خاف الموت لأنه لا يدرى على ما يقدم عليه بعد الموت ، فإن سبب هذا الخوف هو الجهل ، وعلاجه أن يعلم ويتعلم سلوك الطريق المستقيم الموصِّل إلى السعادة الأبدية .

(ز) أما من يزعم أنه يخاف أو يحزن بسبب ما يخلف من أهله وولده وماله ، ويأسف على ما يفوته من ملذات الدنيا وشهواتها ، « فينبغى أن نبيّن له أن الحزن تعجّل ألم ومكروه على ما لا يجدى الحزن إليه بطائل » [5]. ثم إن مطالب الدنيا ومقتنياتها معرضة للزوال وغير دائمة ، وإنما تسبب

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٧ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٧٧ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

الهموم الكبيرة فى وجودها ، والغموم العظيمة عند فقدها . ولذلك ، فإن الحكماء يحتقرونها ، ويعملون للحصول على النعيم السرمدى الأبدى »(١).

يتبين لنا مما تقدم أن السبب الحقيقى للخوف من الموت هو الجهل ، وأن علاج هذا الخوف هو العلم . والعلم يبدد هذه الجهالات والظنون الكاذبة التى تتعلق بالموت ، وبمصير الإنسان بعد الموت . والأسلوب الذى يعالج به مسكويه الخوف من الموت هو تعليم المصابين به جميع الحقائق المتعلقة بالموت ، وتعريفهم الأسباب الحقيقية لخوفهم منه ، وأنها فى الحقيقة أوهام كاذبة لا أساس لها من الصحة . وعلى ذلك ، يعتبر مسكويه ، مثل الكندى ، رائدًا للعلاج النفسانى السلوكى المعرفى ، فقد سبق المعالجين النفسانيين السلوكيين المعرفيين المحدثين بحوالى عشرة قرون تقريبًا .

علاج الحزن

يعرِّف مسكويه الحزن بنفس التعريف الذى عرَّفه به الكندى ، وهو أنه « ألم نفسانى لفقد محبوب أو فوت مطلوب » (٢). فالسبب الرئيسى للحزن ، إذن ، هو الحسرة على ما نفقده من محبوباتنا من الأشخاص ، أو من المقتنيات الدنيوية ومتاعها . فإذا علم الإنسان « أن جميع ما فى عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باقٍ ، وإنما الثابت الباقى هو ما يكون فى عالم العقل ، لم يطمع فى المحال ، ولم يطلبه . وإذا لم يطلبه لم يحزن لفقد ما يهواه ، ولا لفوت ما يتمناه فى هذا العالم »(٣). فعلاج الحزن ، إذن ، هو عدم الحرص على طلب مقتنيات الدنيا الزائلة ، وامتلاك متاعها الفانى . « فإن من فعل ذلك أمن فلم يجزع ، وفرح فلم يحزن ، وسعد فلم يشق » (٤).

ويردد مسكويه أقوال الكندى فى رسالة « دفع الأحزان » ، وهى أن الشخص الذى يحزن لفقده ملكًا ، أو لطلبه شيئًا فلم يجده ، إذا نظر إلى الناس الآخرين ووجد أنه ليس لهم هذا الملك ، ولا هذا المطلوب ، وهم مع ذلك سعداء وفرحون ، لعلم أن الحزن أمر غير ضرورى ، وغير طبيعى . وينبغى عليه أن يعلم أن جميع ما يملكه من خيرات ومقتنيات إنما هى ودائع من الله تعالى عندنا ، وله تعالى أن يرتجع عاريته متى شاء ، ومن العار علينا أن نحزن بردّ العارية التى لدينا إلى صاحبها ، والمنعم بها علينا . بل يجب أن نشكر الله تعالى على أنه ارتجع أخسَّ ما أعارنا ، وترك لنا أفضل ما

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٨١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٨١ .

أعارنا ، وهى النفس والعقل والفضائل الموهوبة لنا . ويذكر مسكويه أنه « قد حُكى عن سقراط أنه سُئل عن سبب نشاطه وقلة حزنه فقال : لأننى لا أقتنى إذا فقدته حزنت عليه» [1].

ويلاحظ تأثر مسكويه فى علاج الحزن بآراء الكندى فى هذا الموضوع ، وهو يقول صراحة : إنه يذكر آراء الكندى فى رسالة « دفع الأحزان » [2]. ويلاحظ أيضًا أن مسكويه يعالج الحزن بنفس الأسلوب الذى عالج به الخوف من الموت ، وهو أسلوب العلاج النفسانى السلوكى المعرفى ، كما ذكرنا سابقًا أثناء كلامنا عن علاج الخوف من الموت .

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

الفصل الخامس

إخوان الصفا

(القرن الرابع الهجرى ـ العاشر الميلادى)

منشأ إخوان الصفا

إخوان الصفا وخلاَّن الوفا جماعة سرية يُرَجَّح أنها تكونت فى العراق ، ولعلها نشأت فى البصرة . ثم تكونت لها فروع فى بغداد ، وما لبثت أن انتشرت بعد ذلك فروع لها فى كثير من البلاد . ولسنا نعرف على وجه الدقة الزمن الذى نشأت فيه ، ولكن أمرها قد عرف فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلاد) ، ويمكن أن تكون قد نشأت قبل ذلك (١) . لم يعرف المؤرخون من أسماء أشخاص هذه الجماعة غير خمسة هم : زيد بن رفاعة ، وأبو سليمان محمد بن معشر بن نصر البستى المعروف بالمقدسى ، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى ، وأبو أحمد المِهْرَجانى ، وأبو الحسن العوفى . ويقول عنهم القفطى نقلاً عن أبى حيان التوحيدى : « . . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعِشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله ، وذلك أنهم قالوا : إن الشريعة قد دُنِّست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية . وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية ، والشريعة العربية فقد حصل الكمال . وصنفوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسًا وسموها رسائل إخوان الصفا ، وكتموا فيها أسماءهم ، وبثوها فى الوراقين ووهبوها للناس » (٢).

ويقال: إنهم من فرقة الإسماعيلية ، وكانوا ينشرون ثقافتهم بطريقة سرِّية على أتباعهم عن طريق رسائلهم . ولما كانوا يكتمون أسماءهم ، ولا يذكرونها فى رسائلهم ، فقد اختلف الناس فى

---

(١) عمر فروخ : إخوان الصفا ، ط ٣ . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٨١ ، ص ١٨ ؛ عبد اللطيف محمد العبد : الإنسان فى فكر إخوان الصفا . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٦ ، ص ٢٤ .

(٢) جمال الدين القفطى ، ص ٥٩ . وفى الحقيقة إنهم صنفوا اثنتين وخمسين رسالة كما سنبيّن ذلك فيما بعد .

ذكر أسماء من وضعوها (١). وكان يخيّم على اجتماعاتهم وتعاليمهم طابع السرِّية مما أثار الشك فى أن لهم من وراء ذلك أهدافًا سياسية لم يصرحوا بها . وكانوا ينادون بأن هدفهم هو تثقيف الناس وهدايتهم من أجل صلاحهم فى الدنيا والآخرة . كما كانوا ينادون بالمحبة والتعاون والأخوة الصادقة بين الناس لتكوين مدينة فاضلة روحانية ، يلاحظ فيها بعض أوجه الشبه بالمدينة الفاضلة التى قال بها الفارابى من قبل فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وكانوا يحاولون التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية ، وهو أمر قد اهتم به كل من الفارابى وابن سينا وابن رشد ، باعتبار أن كلاً من الفلسفة والشريعة يعبّران عن حقيقة واحدة . غير أن إخوان الصفا لم يأخذوا الإسلام كما جاء به القرآن الكريم ، وبينته السنة الشريفة ، بل إنهم مزجوه بمختلف المذاهب والأديان والعقائد ، زاعمين أن مذهبم يستغرق المذاهب كلها (٢).

وكانت عقيدة الإخوان موضع شك ، وكانت الإشارات والرموز التى استخدموها فى رسائلهم سببًا لاتهام المسلمين لهم ، وكان يبدو من بعض أقوالهم أنهم يؤثرون الفلسفة على الشريعة (٣). وكانوا يرون « أن الدين الحقيقى إنما هو الصداقة الصحيحة ، والمعاملة الحسنة ، والإحاطة بالعلوم، وبتربية النفس ، واتباع العقل » (٤). وكانت من أغراضهم الرئيسية فى رسائلهم تهذيب النفوس ، وإصلاح الأخلاق ، حتى أنهم ذكروا فى فهرست رسائلهم أنهم أعدوها لتهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق (٥).

عصر إخوان الصفا

نشأت جماعة إخوان الصفا فى وقت ضعف الدولة العباسية ، مما شجع العلويين على إثارة الفتن والثورات ، واستيلائهم على النواحى القاصية من الإمبراطورية الإسلامية ، وأسسوا فيها إمارات ودويلات مستقلة . فظهر الأدارسة فى المغرب الأقصى ، والفاطميون فى مصر ، والقرامطة فى البحرين ، والبويهيون فى فارس والعراق ، والحمدانيون فى شمال سوريا (٦). وفى هذا الجو السياسى والاجتماعى المضطرب كثرت الجمعيات السرية ، وكانت جماعة إخوان الصفا من أشهرها. وكانت دعوتهم إلى تثقيف الناس ، وتطهير النفوس ، ونشر الأخوة والتعاون بين الناس

(١) المرجع السابق ، ص ٥٨ .
(٢) بطرس البستانى : مقدمة رسائل إخوان الصفا . مجلد ١ بيروت : دار صادر ودار بيروت (د . ت) ، ص٨ـ٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١١ . (٤) عمر فروخ : إخوان الصفا ، مرجع سابق ، ص ٢٥ .
(٥) رسائل إخوان الصفا ، مجلد ١ ، ص ٤٣ .
(٦) بطرس البستانى : مرجع سابق ، ص ٨ـ٩ .

بهدف تكوين مجتمع مثالى قد يوحى بأن لهم من وراء تعاليمهم إعداد أتباعهم لتحقيق هدف سياسى هو الاستيلاء على الحكم وإقامة « دولة أهل الخير ، يبدأ أولها من أقوام خيارٍ فضلاء يجتمعون فى بلد ويتفقون على رأى واحد ودين واحد ومذهب واحد ؛ ويعقدون بينهم عهدًا وميثاقًا بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضًا ، ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم ، وكنفس واحدة فى جميع تدابيرهم وفيما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة ، ولا يعتقدون سوى رحمة الله ورضوانه عوضًا . . » (١).

رسـائلهم

ألف إخوان الصفا اثنتين وخمسين رسالة ، خمسون منها فى جميع فروع المعرفة المعروفة فى عصرهم ، ورسالة هى فهرست لهذه الرسائل ، والرسالة الأخيرة وهى الثانية والخمسون هى رسالة جامعة اختصروا فيها جميع الرسائل الخمسين السابقة . وقد كتبت هذه الرسائل بأسلوب سهل ، يتجنب التعقيد والتعمق لتكون فى متناول الفهم ، كما تكتب عادة الرسائل لطلاب العلم بقصد التثقيف والتعليم . يقول القفطى عن هذه الرسائل : « . . وهى مقالات مشوقات غير مستقصاة ولا ظاهرة الأدلة والاحتجاج ، وكأنها للتنبيه والإيماء إلى المقصود الذى يحصل عليه الطالب لنوع من أنواع الحكمة » (٢).

وتناولت رسائل إخوان الصفا جميع فروع الفلسفة والعلوم المعروفة فى عصرهم ، ومزجوا فيها بين العلوم الفلسفية والآداب والخرافات والأساطير والمذاهب والمعتقدات المختلفة ، فجاءت أشبه بدائرة معارف شملت علوم الأقدمين وعقائدهم . وهم لم يكونوا متعصبين لمذهب معين أو لدين معين ، وإنما كانوا يقبلون جميع المذاهب والأديان ويرجعونها إلى مبدأ واحد ، وكانوا يرون أن مذهبهم يستغرق جميع المذاهب . فهم يقولون : « واعلم أيها الأخ أنّا لا نعادى علمًا من العلوم ، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب ، ولا نهجر كتابًا من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألفوه فى فنون العلم ، وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعانى . وأما معتمدنا ومعوّلنا وبناء أمرنا فعلى كتب الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين ، وما جاؤوا به من التنزيل ، وما ألقت إليهم الملائكة من الأنباء والإلهام والوحى » (٣).

وتنقسم رسائل إخوان الصفا إلى أربعة أقسام : « فمنها رياضية تعليمية ، ومنها جسمانية

---

(١) رسائل إخوان الصفا . مجلد ٤ ، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .
(٢) القفطى ، ص ٥٨ .
(٣) رسائل إخوان الصفا ، مجلد ٤ ، ص ١٦٧ .

طبيعية ، ومنها نفسانية عقلية ، ومنها ناموسية إلهية » [1]. والرسائل الرياضية التعليمية أربع عشرة رسالة .

والرسائل الجسمانية الطبيعية سبع عشرة رسالة . والرسائل النفسانية العقلية عشر رسائل . والرسائل الناموسية والشرعية الدينية إحدى عشرة رسالة . وقد لخصت هذه الرسائل المذكورة سابقًا فى رسالة واحدة سميت « الرسالة الجامعة » [2]. ووضع أيضًا ملخص آخر لهذه الرسائل أكثر اختصارًا ، وسمى رسالة « جامعة الجامعة » [3]. والذى يهمنا من هذه الرسائل بوجه خاص بعض رسائل مجموعة الرسائل النفسانية العقلية ، ورسالة الحاس والمحسوس من مجموعة الرسائل الجسمانية الطبيعية ، وتلخيصها فى الرسالة الجامعة .

النفس وقواها

يعرّف إخوان الصفا النفس بأنها جوهرة روحانية سماوية نورانية ، حيّة بذاتها ، علاَّمة بالقوة ، فعّالة بالطبع ، قابلة للتعاليم ، فعالة فى الأجسام ، ومستعملة لها ، درّاكة صور الأشياء [4].

ويذهب إخوان الصفا إلى أن مراتب النفوس خمس عشرة مرتبة ، يعرف البشر خمسًا منها فقط هى : النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الإنسانية ، والنفس الملكية (أو الحِكميّة) ، والنفس القدسية (أو النبوية) . أما النفوس الأخرى فلا يعرفها إلا الله تعالى . وجعلوا النفس الإنسانية فى مرتبطة متوسطة بين هذه النفوس الخمس . وتحتوى النفس الإنسانية خصائص النفسين اللتين هما فى مرتبة أدنى منها ، وهما النفسان النباتية والحيوانية . كما أنها تستطيع أن ترتفع لتبلغ مرتبة النفسين اللتين هما فى مرتبة أعلى منها ، وهما الملكية والقدسية ، وذلك عن طريق التمسك بالفضيلة ، وبالنظر فى العلوم الإلهية ، والسمو فى المذاهب الروحانية [5].

النفس النباتية

للنفس النباتية ، ومسكنها الكبد ، عدة خصال وقوى مركوزة فى جبلتها هى :

١ ـ أول هذه القوى هى « شهوة الغذاء وهى النزوع والشوق نحو المأكولات والمشروبات ،

---

(١) المرجع السابق ، مجلد ١ ، ص ٢١ .
(٢) الرسالة الجامعة ، تاج رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا . تحقيق مصطفى غالب . بيروت : دار صادر، ١٩٧٤ .
(٣) جامعة الجامعة . تحقيق عارف تامر . بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٧٠ .
(٤) رسائل إخوان الصفا : جـ ١ ، ص ٢٦٠ ؛ جـ ٤ ، ص ١٦٩ .
(٥) المرجع السابق : جـ ١ ، ص ٣١١ .

والرغبة فيها ، والحرص على طلبها ، واحتمال المشقة والذلّ من أجلها ، والفرح والسرور بوجدانها ، والراحة واللذة فى تناولها ، والملل والشبع عند الاستكفاء منها ، والنفور من الضار منها والبغض له » (١).

٢ ـ ومن قواها أيضًا « القوة الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة ، والغاذية ، والنامية ، والمصوِّرة » (٢).

٣ ـ ومن قواها أيضًا أنها تشعر وتميّز بين الجهات الست ، وتقوم بأفعال إرسال العروق نحو الجهات النديّة والتراب الليّن وتوجيه الفروع والقضبان إلى الجهات المتسعة ، والميل والانحراف عن الأماكن الضيقة والأجسام المؤذية » (٣).

النفـس الحيـوانية

للنفس الحيوانية ، ومسكنها القلب ، خصال وقوى تخصها مركوزة فى جبلتها ، بالإضافة إلى الخصال والقوى المركوزة فى جبلة النفس النباتية ، وهى :

(أ) شهوة الجماع من أجل التناسل لبقاء النوع .

(ب) شهوة الانتقام من أجل دفع المضرات والمفسدات ، ودفع يكون تارة بالقهر والغلبة ، وتارة بالهرب والفرار ، وتارة بالتحرّز والتحصُّن ، وتارة بالمكر والحيلة .

(جـ) شهوة الرياسة من أجل تأكيد السياسة ، إذ كانت السياسة لا تتم إلا بعد وجدان الرياسة . والمراد بالسياسة هو صلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات .

(د) الحركة المكانية ، والتنقل فى الجهات الست لتحقيق مآرب ومنافع كثيرة .

(هـ) الإحساس بالمحسوسات الخارجية .

(و) الوهم والتخيّل للمطالب والمنافع ، والحفظ والذكر لعرفان أبناء الجنس والمخالف ، وإمكان الاحتراس من المضارّ ، والنفور والفرار من العدو (٤).

النفـس الناطقـة

للنفس الناطقة ، ومسكنها الدماغ ، خصال وقوى تخصها ، زيادة على ما تقدم ذكره فى

---

(١) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٣١٣ ؛ انظر أيضًا جـ٢ ، ص ٣٨٦ .
(٢) المرجع السابق ، جـ١ ، ٣١٣ . (٣) المرجع السابق .
(٤) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٣١٤ ، جـ٢ ، ص ٣٨٦ .

النفسين النباتية والحيوانية ، وهى : « شهوة العلوم والمعارف والتبّحر والاستكثار منها ، وشهوة الصنائع والأعمـال والحذق فيها والافتخار بها ، وشهوة العزّ والرفعة والترقى فى غايات نهاياتها . . . »(١). وقد خصت النفس الناطقة أيضًا ، بالإضافة إلى الحواس الخارجية والباطنة ، بالعقـل الغريزى (٢) ، وهو « الذى لا يخلو منه كل إنسـان ، ويجده كل واحـد فى طباعه بغير واسطة »(٣).

النفس الحِكْمية والنفس الملكية القدسية

تستطيع النفس الناطقة ، كما ذكرنا سابقًا ، أن ترتفع لتبلغ مرتبة النفس الحكمية عن طريق التمسك بالفضيلة ، والنظر فى العلوم الإلهية ، والسمو فى المذاهب الروحانية . والخصال التى تُنْسب إلى النفس الحكمية هى : « شهوة العلوم والمعارف وما أُعينت به على طلبها وإدراكها والوصول إليها من الخصال المركوزة والقوى المجبولة : كالذهن الصافى ، والفهم الجيّد ، وذكاء النفس ، وصفاء القلب ، وحِدّة الفؤاد ، وسرعة الخاطر ، وقوة التخيّل ، وجودة التصوُّر ، والفكر والرويّة والتأمل والاعتبار ، والنظر والاستبصار ، والحفظ والتذكار ، ومعرفة الروايات والأخبار ، ووضع القياسات واستخراج النتائج من المقدمات ، والتكّهن والقِيافة والفراسة ، وقبول الوحى والإلهام ، ورؤية المنامات ، والإنذار بالكائنات بعلم النجوم والزجر : كل ذلك مُعاونة لها وتأييد إلى البلوغ إلى الغاية والوصول إليها »(٤).

أما الخصال التى تُنْسب إلى النفس الملكية القدسية ، فهى : « شهوة القرب إلى ربها والزُلْفى إليه ، وقبول الفيض منه ، وإفاضة الجود على من دونها من أبناء جنسها ، كما ذكر الله تعالى بقوله : ﴿ يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب﴾ (٥)، وقوله سبحانه : ﴿ يستغفرون لمن فى الأرض(٦)﴾ ، وقوله : ﴿ فاغفر للذين تابوا ﴾ (٧). . »(٨).

القوى النفسانية المدركة

من القوى النفسانية الهامة القوى المدركة وهى الحواس الخمس الخارجية وهى اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر ، ثم القوى الخمس الروحانية وهى : القوة المتخيّلة ، والقوة المفكرة ، والقوة الحافظة ، والقوة الناطقة ، والقوة الصانعة ؛ ثم العقل .

---

(١) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣١٤ـ٣١٥ .
(٢) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣١٦ ؛ انظر أيضًا جـ ٢ ، ص ٣٨٦ .
(٣) الرسالة الجامعة ، ص ٣١ .
(٤) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣١٦ .
(٥) الإسراء : ٥٧ .
(٦) الشورى : ٥ .
(٧) غافر : ٧ .
(٨) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣١٦ .

والحواس الخمس الخارجية هى آلات بدنية ، أما القوى الحاسة فهى قوى روحانية نفسانية يختص كل منها بعضو من أعضاء الجسد . ويؤثر المحسوس فى عضو الحس فيغيّر مزاجه ، فتحس القوة الحاسة بهذا التغيّر . « فالإحساس هو شعور القوى الحاسة لتغيّرات كيفية أمزجة الحواس » (١). « وليس الحس شيئًا أكثر من أن يصير مزاج الحاس مثل المحسوس بالكيفية حَسْبُ ، والإحساس ليس شيئًا أكثر من شعور النفس بتغير بتلك الأمزجة » (٢). وإذا أثر محسوس ما فى أحد أعضاء الحس ، وأثر فى مزاجه وغيّر من كيفيته ، انتقل ذلك التأثير فى الأعصاب الممتدة من عضو الحس إلى مقدم الدماغ حيث تبدأ القوى الخمس الروحانية فى تناول رسوم المحسوسات ، كما سنشرح ذلك فيما بعد . ويشبه إخوان الصفا جسد الإنسان بمدينة ، والنفس كملك تلك المدينة ، والحواس الخمس الخارجية « أنها أصحاب الأخبار ، وأن النفس قد ولّت كل واحدة منها ناحية من مملكتها لتأتيها بالأخبار من تلك الناحية ، من غير أن تشترك معها قوة أخرى » (٣). وتجتمع رسائلهم كلها عند مسئول (القوة المتخيِّلة) ، الذى يقوم بتوصيلها إلى الملك (القوة المفكرة) ، الذى يفسرها ويفهم معانيها ، ثم يسلمها إلى خازنه (القوة الحافظة) ليحفظها إلى وقت الحاجة إلى تذكرها (٤). ويلاحظ وجه الشبه بين ما يقوله إخوان الصفا عن تشبيه أعمال الحواس الخمس الخارجية بأصحاب الأخبار الذين تجتمع رسائلهم عند القوة المتخيِّلة بما سبق أن قاله الفارابى فى هذا الموضوع . غير أن الفارابى قال : إن هذه الأخبار تجتمع عند الحس المشترك ، بينما قال إخوان الصفا : إنها تجتمع عند القوة المتخيِّلة .

الحـواس الخـارجية

يصف إخوان الصفا كل حاسة من الحواس الخمس الخارجية ، وهم يبتدئون بوصف حاسة اللمس ؛ لأن إدراكها للملموسات إدراك جسمانى . ثم ينتقلون إلى حاسة الذوق ، ثم حاسة الشم ؛ لأن إدراكها لمحسوساتها هو أيضًا إدراك جسمانى ، أى يحدث نتيجة المماسة المباشرة بين المحسوس والحاس . ثم يتكلمون أخيرًا عن حاسة السمع ثم حاسة البصر لأن إدراكهما لمحسوساتهما إدراك روحانى ، أى يحدث بدون مماسة مباشرة بين المحسوس والحاس .

اللمـس

تحس حاسة اللمس بالتغيّرات التى تحدثها كيفيات الملموسات فى كيفية مزاج البدن .

---

(١) رسائل إخوان الصفا ، جـ ٢ ، ص ٤٠١ ، ٤١٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ . (٣) المرجع السابق ، ص ٤٦٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٤١١ ، ٤٦٨ ؛ جـ ٣ ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣ .

والكيفيات الحسية التى تؤثر فى مزاج البدن ويحدث عنها إحساس اللمس هى : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والخشونة والملاسة (أو اللين) ، والصلابة والرخاوة ، والثقل والخفة [(١)] . ويلاحظ أن ابن سينا قد قال بالكيفيات الحسية للملموسات التى قال بها إخوان الصفا . وقد تأثر كل من إخوان الصفا وابن سينا بآراء أفلاطون وأرسطو فى هذا الموضوع [(٢)] .

ومركز القوة اللامسة فى الجلد . يقول إخوان الصفا : « والقوة اللامسة مجراها عامة سطح بدن الحيوان الرقيق الجلد ، ولكنها فى الإنسان أظهر وخاصة فى الأنملة . . وهى مستبطنة فى الجلدين اللذين أحدهما ظاهر البدن ، والآخر مما يلى » [(٣)] .

الـذوق

تحس حاسة الذوق الطعوم ، وهى تسعة أنواع : الحلاوة ، والمرارة ، والملاحة ، والدسومة ، والحموضة ، والحرّافة ، والعفوصة ، والعذوبة ، والقبوضة . ويحدث إدراك الطعم بأن تتصل رطوبته برطوبة اللسان فتمتزجان ، فيتغيّر مزاج اللسان بحسب ذلك الطعم ، فيحس به [(٤)] . والقول بأن الطعوم واللعاب يمتزجان ، إنما يدل على أن الذوق يحدث نتيجة ملامسة الطعوم للسان ملامسة مباشرة ، شأنه فى ذلك شأن اللمس . ويلاحظ التشابه الكبير بين إخوان الصفا وابن سينا فى تصنيف أنواع الطعوم ، ولاشك فى أن كلا منهما قد تأثر بأبحاث أفلاطون وأرسطو فى هذا الموضوع [(٥)]. « والقوة الذائقة مجراها الفم ، وهى مستبطنة فى رطوبة اللسان » [(٦)].

الشـم

تحسّ حاسة الشم الروائح ، وهى عبارة عن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام ذات الروائح ، وتمتزج بالهواء ، ويصير الهواء مثلها فى الكيفية . ويدخل ذلك الهواء فى الأنف عند استنشاق الإنسان أو الحيوان الهواء ، فتحس حاسة الشم بالروائح . ويقول إخوان الصفا بنوعين من الروائح وهما : طيب ، ونتن ، أو لذيذ وكريه . وتحت كل من هذين النوعين أنواع كثيرة ليست لها أسماء مفردة ، وإنما تسمى بأسماء حواملها التى تفوح منها ، فيقال رائحة المسك ، ورائحة الكافور ،

---

(١) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥ .
(٢) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٩٠ ـ ٩١ .
(٣) رسائل إخوان الصفا : جـ ٢ ، ص ٤٠٢ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .
(٥) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٩٦ ـ ٩٧ .
(٦) رسائل إخوان الصفا ، جـ ٢ ، ص ٤٠٢ .

وغير ذلك (١). « والقوة الشامة مجراها فى المنخرين ، وهى مستبطنة الخياشيم مما يلى البطن المقدَّم من الدماغ » (٢).

السمع

تدرك حاسة السمع الأصوات . وتحدث الأصوات عندما يتصادم جسمان ، فيندفع الهواء من بينهما فى حركة تموّج تشبه الموجات التى تحدث فى الماء الساكن إذا أُلقِى فيه حجر . وتصل هذه الموجات الهوائية إلى الأذن ، فتحس حاسة السمع بتلك الحركة (٣) . « والقوة السامعة مجراها فى الأذنين ، وهى مستبطنة الصماخين مما يلى البطن المؤخر من الدماغ » (٤).

البصر

يذهب إخوان الصفا إلى أن محسوسات حاسة البصر عشرة أنواع : إثنان منهما بالذات وهما : النور والظلمة ، وثمانية بالعَرَض وهى : الألوان ، والسطوح ، والأجسام ، وأشكالها ، وحركاتها ، وسكونها ، وأوضاعها . والنور والظلمة يسريان فى الأجسام المُشِفّة . وإذا سرى الضوء فى الأجسام المشِفّة حمل معه ألوان الأجسام وأوصافها التى ذكرناها سابقًا إلى حاسة البصر المستبطنة فى الرطوبة الجليدية التى فى الحدقتين ، وسرى فيهما كسريانه فى سائر الأجسام المُشِفَّة ، فتنطبع الجليدية بتلك الألوان ، وعند ذلك تحس حاسة البصر بذلك التغيير(٥) . ومركز حاسة البصر « فى العينين ، وهى مستبطنة الحدقتين فى الرطوبة الجليدية » (٦).

القوى الخمس الروحانية

وللنفس الإنسانية خمس قوى مدركة روحانية ، تختلف أفعالها عن أفعال الحواس الخمس الخارجية . فهى تدرك رسوم المحسوسات إدراكًا روحانيًا من غير هيولاها ، بينما لا تدرك الحواس الخارجية محسوساتها إلا فى هيولى . وفضلاً عن ذلك ، فإن كل حاسة من الحواس الخارجية تدرك محسوسات خاصة بها ، ولا تدرك غيرها ، أما القوى الروحانية فهى كالشركاء المتعاونات فى تناولها وإدراكها رسوم المحسوسات والمعلومات(٧) . وهذه القوى هى :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦ ، ٤٦٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .
(٧) المرجع السابق ، ص ٤١٤ ، ٤٧١ .

القـوة المتخـيِّلة

القوة المتخيلة ، ومركزها مقدَّم الدماغ ، هى القوة التى تؤدى إليها الحواس الخمس الخارجية محسوساتها ، فتدركها وتجمعها كلها لديها ، ثم تؤديها إلى القوة المفكِّرة . ويلاحظ الفرق بين إخوان الصفا وبين كل من الفارابى وابن سينا ،من حيث أن رسوم المحسوسات تتجمع عند إخوان الصفا فى القوة المتخيلة ، بينما هى تتجمع عند الفارابى وابن سينا فى الحس المشترك الذى لا يذكره إخوان الصفا .

وللقوة المتخيلة عدة أفعال خاصة بها ، فهى تتخيّل المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهى أيضًا تتخيّل ما له حقيقة ، وما ليس له حقيقة ، حيث أنه يمكنها أن تؤلف بين رسوم المحسوسات وتركبها كما تشاء ، كأن تتخيّل ، مثلاً ، جملاً على رأس نخلة ؛ أو نخلة ثابتة على ظهر جمل ، أو طائرًا له أربع قوائم ، أو فرسًا له جناحان ، وهكذا . غير أن هذه القوة تعجز عن تخيل شىء لم تدركه حاسة من الحواس ، فالحيوان الذى لا بصر له لا يتخيّل الألوان ، وما لا سمع له لا يتخيل الأصوات [١] .

القـوة المفـكِّرة

تقبل القوة المفكرة ، ومركزها وسط الدماغ ، رسوم المحسوسات من القوة المتخيلة ، فإذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها بقيت تلك الرسوم مصوَّرة صورة روحانية فى ذاتها ، كما يبقى نفس النص فى الشمع المختوم مصورًا بصورة روحانية مجردة عن هيولاها . ويذكر إخوان الصفا مثالاً يوضح عمل القوة المفكرة ، وهو أنه إذا دخل إنسان مدينة ما ، وطاف فى أنحائها ، وشاهد أهلها ، وسمع أقاويلهم ، ثم خرج منها ، وغابت عن مشاهدة حواسه لها ، فإنه كلما فكر فى هذه المدينة ، وما شاهده فيها ، تخيلها كأنه يراها معاينة ، على نحو ما كان يراها عندما كان فيها . « فتلك الفكرة ليست شيئًا سوى لمحات النفس إلى ذاتها ، وتخيّلها لصورة تلك المدينة ، وما رأى فيها من الموجودات ليست شيئًا سوى صور تلك الموجودات انطبعت فى جوهر نفسه ، كما ينطبع نقش الفص فى الشمع المختوم . وعلى هذا القياس حكم سائر المحسوسات من أول استعمال آلات الحواس إلى وقت تركها لها عند المات الذى هو ترك استعمال الجسد » [٢]. ويلاحظ أن القوة المفكرة عند إخوان الصفا تقوم بحفظ رسوم المحفوظات بعد غيبة المحسوسات ، وهى الوظيفة التى تقوم بها القوة المصوِّرة عند الفارابى وابن سينا .

---

(١) المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٤١٦ ـ ٤١٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

وللقوة المفكرة أفعال كثيرة تستغرق فيها أفعال سائر القوى . وأفعالها نوعان : نوع يخصها هي بذاتها وحدها ، ونوع تشترك معها فيه القوى الأربع الروحانية الأخرى . وهى رئيسة لهذه القوى ، وهى بالنسبة لها كالملك ، والقوى الأخرى بالنسبة لها كالأعوان والمساعدين والجنود والخدم والرعية يتصرفون بأمرها ونهيها (١). فمن الأفعال التى تشترك معها فيه القوى الروحانية الأخرى ، الصنائع كلها ، فإنها أفعال مشتركة بينها وبين القوة الصناعية التى ستتناولها فيما بعد . ومنها الكلام واللغات فإنها مشتركة بينها وبين القوة الناطقة التى سوف نتناولها فيما بعد . ومنها تناول رسوم المحسوسات المتخيَّلات ، فإنها أفعال مشتركة بينها وبين القوة المتخيلة . ومنها تناول رسوم المعلومات المحفوظة ؛ فإنها مشتركة بينها وبين القوة الحافظة . أما الأفعال التى تخصها وحدها فهى : « . . الفكر ، والروية ، والتصوّر ، والاعتبار ، والتركيب ، والتحليل ، والجمع ، والقياس . ولها الفراسة ، والزجر ، والتكهن ، والخواطر ، والإلهام ، وقبول الوحى ، وتخييل المنامات . وتفصيل ذلك : فأما بالفكر فاستخراج الغوامض من العلوم . وبالروّية تدبير الملك وسياسة الأمور . وبالتصوّر دَرَكْ حقائق الأشياء . وبالاعتبار معرفة الأمور الماضية من الزمان . وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع . وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادئ . وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس . وبالقياس دَرَكْ الأمور الغائبة بالزمان والمكان . وبالفراسة معرفة ما فى الطبائع من الأمور الخفية . وبالزجر معرفة حوادث الأيام . وبالتكهُّن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكية . وبالمنامات معرفة الإنذارات والبشارات . وبقبول الخواطر والإلهام والوحى معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلاتها المكنونة التى لا يمسها إلاّ المطهرون من أدناس الطبيعة . . » (٢).

القـوة الحافظـة

تقوم القوة الحافظة بحفظ رسوم المعانى والمعلومات التى تؤديها إليها القوة المفكرة إلى وقت الحاجة والتذكار . والقوة الحافظة مثل دفتر روحانى يحفظ رسوم المعانى والمعلومات والعلوم . ومركز القوة الحافظة فى مؤخر الدماغ (٣).

القـوة الناطقـة

« فإذا أراد الإنسان الإخبار عن معلوماته للمخاطبين ، والجواب للسائلين له عن متصوراته ومفهوماته استعانت عن ذلك القوة المفكرة بالقوة الناطقة فى النيابة عنها فى الجواب لغيرها ، كما

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٥ـ٢٤٦ . (٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ـ٢٤٦ ، ٤٢١ .
(٣) المرجع السابق : جـ ٢ ، ٤١٤ ، ٤٧٢ .

يستعين الملك بحاجبه وترجمانه فى النيابة عنه فى الخطاب لغيره » (١). ومن شأن القوة الناطقة ، التى مجراها من الحلقوم إلى اللسان « أن تؤلف ألفاظًا من حروف المعجم ، بنغمات مختلفة السمات التى هى الكلام ، ثم تضمن تلك الألفاظ المعانى التى هى مصورة عند القوة المفكرة ، فتدفعها عند ذلك إلى القوة المعبّرة لتخرجها إلى الهواء بالأصوات المختلفة فى اللغات ، لتحملها إلى مسامع الحاضرين بالقرب » (٢).

القوة الصانعة

القوة الصانعة (أو الصناعية) ، ومجراها فى اليدين والأصابع ، تقوم بتقييد الألفاظ التى تعبّر بها القوة الناطقة عن معانى الرسوم المخزونة فى القوة الحافظة ، ثم تودعها بطون الكتب ، لبقاء العلم وحفظه عَبْر الأجيال . وفضلاً عن ذلك ، فإن بالقوة الصانعة تقوم النفس بالصنائع أجمع (٣).

العقل

يعرّف إخوان الصفا العقل الإنسانى بأنه « قوة من قوى النفس الإنسانية التى فعلها التفكر والرويّة والنطق والتمييز والصنائع كلها » (٤). ولقد سبق أن ذكرنا أن من أفعال القوة المفكرة الفكر والرويّة والتصوُّر والجمع والقياس . ويعنى إخوان الصفا بالفكر ، كما ذكرنا ذلك من قبل ، استخراج الغامض من العلوم ، وبالروية تدبير الملك وسياسة الأمور ، وبالتصور درك حقائق الأشياء ، وبالجمع معرفة الأنواع والأجناس ، وبالقياس درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان (٥). ويبدو من ذلك أن القوة المفكرة هى القوة النفسانية التى تجتاز فيها النفس مجال الإدراك الحسى إلى مجال الإدراك العقلى . هى القوة التى تنظر بها النفس إلى رسوم المدركات الحسية التى حصلت عليها من الحواس ، وتعمل فيها أفعال الفكر والروية والتصور والجمع والقياس ، فتستنبط منها الأنواع والأجناس ، أى المعقولات ، التى هى موضوع العقل . وفى هذا المعنى يقول إخوان الصفا : « واعلم يا أخى أن البارى ، جل جلاله ، جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مِثالات ودلالات على الروحانية العقلية ، وجعل طرق الحواس دَرَجًا ومراقِىَ يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقلية التى هى الغرض الأقصى فى بلوغ النفس إليها » (٦). فالحواس هى الطريق الذى يوصل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١٤ ، ٤٧١ ؛ جـ٣ ، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ .
(٢) المرجع السابق جـ٣ ، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ ، جـ٢ ، ص ٤١٥ ، ٤٧٢ .
(٤) المرجع السابق جـ٣ ، ص ٣٣٢ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٤٦ ، ٤٢١ . (٦) المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

إلى المعقولات . « وما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه ، لا تتخيله الأوهام ، وما لا تتخيله الأوهام ، لا تتصوره العقول » (١). ولذلك ينصح إخوان الصفا أتباعهم بالاجتهاد فى معرفة الأمور المحسوسة حتى يمكنهم نيل الأمور المعقولة . يقول إخوان الصفا : « فإذا أردت يا أخى أن تبلغ إلى أفضل المطلوبات ، وأشرف الغايات التى هى الأمور العقلية ، فاجتهد فى معرفة الأمور المحسوسة ، فإنك بذلك تناول الأمور العقلية » (٢). فالمعقولات ، إذن ، ليست شيئًا سوى الأنواع والأجناس والمعانى الكلية التى تستنبطها القوة المفكرة من رسوم المحسوسات الجزئيات التى أدركتها الحواس الخارجية من الأشياء الجزئية (٣). ولذلك ، يقول إخوان الصفا إننا « نجد من كان أكثر محسوسات ، ولها أكثر تأملاً ، وللمتخيّلات أجود اعتبارًا ، فإن الأشياء المعقولة عنده أكثر عددًا ، ونفسه لها أكثر تحققًا » (٤). إن العقل الإنسانى ، عند إخوان الصفا ، « ليس هو شيئًا سوى النفس الناطقة ، إذا تصوَّرت رسوم المحسوسات فى ذاتها ، ميّزت بفكرها بين أجناسها ، وأنواعها ، وأشخاصها ، وعرفت جواهرها وأعراضها ، وجرَّبت أمور الدنيا ، واعتبرت تصاريف الأيام بين أهلها»(٥). وجعل إخوان الصفا مركز العقل أو القوة العاقلة وسط الدماغ(٦)، وهو نفس مركز القوة المفكرة .

والناس متفاوتون فى درجات عقولهم تفاوتًا كبيرًا ، ويرجع ذلك لعدة أسباب ، منها اختلاف جواهر النفوس باختلاف أمزجة الأبدان ، وكثرة العلوم والمعارف التى لا يمكن أن يحصلها كلها إنسان واحد ، وكثرة صنائعهم وتصاريفهم فى طلب معاشهم ، واختلاف أخلاقهم المتضادة فى الحسن والقبح ، ومجارى عاداتهم من الجودة والرداءة ، وتباين مذاهب آبائهم وآراء أساتذتهم ومعلميهم (٧).

وحـدة النفـس

إن النفس واحدة ، ولها أفعال كثيرة مختلفة . وهذه الأفعال المختلفة لا تصدر عن أجزاء من النفس ، وإنما هى تصدر عن النفس بعينها . يقول إخوان الصفا : « . . اعلم أن هذه القوة الحساسة ليست هى من أجزاء النفس ، كما أن الحواس كل واحدة منها عضو من الجسد وجزء منه ، ولكن كل واحدة منها هى النفس بعينها . وإنما وقعت عليها هذه الأسماء المختلفة من أجل

(١) المرجع السابق ، ص ٤٢٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٢٥ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٤٢٥ .
(٦) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٦٤ .
(٧) المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦ .

اختلاف أفعالها . وذلك أنها إذا فعلت الإبصار ، سُميِّت الباصرة ، وإذا فعلت الإسماع ، سميت السامعة ، وإذا فعلت الذوق ، سميت الذائقة . . وهكذا إذا فعلت فى الجسم النمو ، سميت النامية ، وإذا فعلت فى الجسم الحس والحركة سميت حيوانية ، وإذا فعلت الفكر والتمييز ، سميت ناطقة »(١).

فالنفس ، إذن ، واحدة ، وإنما تُسمى أسماء مختلفة بحسب أفعال قواها المختلفة . ولقوى النفس ثلاثة أجناس : قوى النفس النباتية ، وقوى النفس الحيوانية ، وقوى النفس الناطقة . يقول إخوان الصفا : « ثم اعلم أن هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متباينات بعضها عن بعض ، ولكنهاكلها كالفروع من أصل واحد ، متصلات بذات واحدة كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة ، يتفرع من كل غصن عدة قضبان ، ومن كل قضيب عدة أوراق وثمار . . أو كرجل يقرأ ويكتب ويعلِّم ، فيقال قارئ كاتب معلِّم . لأن هذه الأسماء تقع على الفاعلى بحسب ما يظهر منه من الأفعال والحركات والصنائع والأعمال . فهكذا أمر النفس ، فإنها واحدة بالذات ، وإنما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأفعال . وذلك إذا فعلت فى الجسم الغذاء والنمو ، فتسمى النفس النامية ، وإذا فعلت فى الجسم الحس والحركة والنقلة ، فتسمى النفس الحيوانية ، وإذا فعلت الفكر والتمييز ، فتسمى النفس الناطقة »(٢).

نظرية المعرفة

يتبين مما تقدم أن إخوان الصفا يقفون من نظرية المعرفة موقفًا أرسطيًا بحتًا . فهم يذهبون ، مثل أرسطو ، إلى أن الحس هو أساس المعرفة ، وما لم تدركه الحواس لا تتصوره العقول . وهذا هو نفس الرأى الذى قال به ابن رشد أيضًا فيما بعد . وليست المعقولات فى رأيهم موجودة فى خارج النفس ، كما قال أفلاطون ، بل هى موجودة فى النفس ، يستنبطها العقل من رسوم المحسوسات التى أدتها الحواس إلى القوى المدركة الروحانية . وليست المعرفة تذكرًا ، كما قال أفلاطون ، فالإنسان فى رأيهم يولد لا يعرف شيئًا ، وإنما هو يكتسب المعرفة عن طريق الحواس .

ولما كان إخوان الصفا قد وضعوا النفس الإنسانية فى مرتبة وسطى بين الموجودت ، فقد جعلوا حصولها على المعرفة بالمعلومات من ثلاث طرق . فهى تحصل على معرفتها بما هو أدنى منها ، كالهيولى ، والطبيعة ، وجميع الأجسام عن طريق الحواس . وهى تحصل على معرفتها بما هو أشرف منها وأعلى كالبارى تعالى ، والعقل ، والصور المجردة من الهيولى الذين هم ملائكة الله المقربون

(١) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤١٠ .
(٢) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٨٦ـ٣٨٨ .

«بطريق البرهان الذى يضطر العقول إلى الإقرار به من غير إحاطة ولا مباشرة . وصارت معرفتها بذاتها وجوهرها بطريق العقل ، لأن نسبة العقل إلى النفس كنسبة الضوء إلى البصر ، وكنسبة المرآة إلى الناظر فيها . فكلما أن البصر لا يرى شيئًا من الأشياء إلا بالضوء ، كالإنسان لا يرى وجهه إلا بالمرآة والنظر فيها ، كذلك النفس لا تنظر ذاتها إلا بنور العقل ، ولا تعرف حقائق الموجودات إلا بالنظر إلى العقل . وإنما يتسنَّى للنفس النظر إلى العقل بعين البصيرة ، إذا هى انفتحت ، وإنما تنفتح لها عين البصيرة ، إذا انتبهت من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ونظرت بعين الرأس إلى هذه المحسوسات ، وفكرت فى معانيها ، واعتبرت أحوالها حتى تعرفها حق معرفتها » (١). وهكذا يرى إخوان الصفا أن النظر إلى المحسوسات والتفكير فى معانيها يفتح بصيرة الإنسان ويجعلها تنظر إلى العقل ، فتعرف ذاتها ، وتعرف حقائق الموجودات . فالحس ، إذن ، عند إخوان الصفا ، هو الطريق الأساسى للمعرفة ، « فلو لم يكن للإنسان الحواس ، لما أمكنه أن يعلم شيئًا ، لا المبرهنات ، ولا المعقولات ، ولا المحسوسات البتة » (٢).

السعادة

يرى إخوان الصفا أن خير ما يناله الإنسان فى حياته هو السعادة . والسعادة فى نظرهم نوعان: داخل الإنسان ، وخارجه . والسعادة التى تكون داخل الإنسان نوعان : أحدهما فى الجسد كالصحة والجمال ، والآخر فى النفس كالذكاء وحسن الخُلُق . والسعادة التى تكون خارج الإنسان نوعان : نوع يرجع إلى ما يملكه الإنسان كالمال ومتاع الدنيا ، والآخر يرجع إلى أقران الإنسان كالزوجة ، والصديق ، والولد ، والأخ ، والمعلم ، والسلطان . وإن أسعد السعادات فى هذه الدنيا هو « أن يتفق لك يا أخى معلم رشيد عالم عارف بحقائق الأشياء والأمور ، مؤمن بيوم الحساب ، عالم بأحكام الدين ، بصير بأمور الآخرة ، خبير بأحوال المعاد ، مرشد لك إليها . ومن أنحس المناحس أن يكون لك ضد ذلك » (٣). فالسعادة العظمى للإنسان فى هذه الدنيا هى الإيمان بالله تعالى ، والإيمان بالبعث والحساب ، والعمل فى الدنيا تبعًا لأحكام الدين ، وبما يرضى الله تعالى لكى يفوز فى الآخرة بالنعيم والسعادة الأبدية (٤).

ويقسم إخوان الصفا الناس على أساس السعادة فى الدنيا والآخرة إلى أربعة أقسام : فمنهم سعداء فى الدنيا والآخرة جميعاً ، ومنهم أشقياء فيهما جميعًا ، ومنهم أشقياء فى الدنيا سعداء فى

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١٥ ـ ٤١٦ .
(٢) المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٤٢٤ .
(٣) المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .

الآخرة ، ومنهم سعداء فى الدنيا أشقياء فى الآخرة . والسعادة فى الدنيا ترجع إلى تملك المال ، والبنين ، والمتاع ، والصحة ، والتمكّن فى الدنيا ، والنجاح والارتقاء فيها . والشقاء فى الدنيا يرجع إلى ضد ذلك . والسعادة فى الآخرة ترجع إلى اتباع أوامر الشريعة ، وعدم تعدّى حدودها ، والقناعة ، والرضا فيها بالقليل ، وعمل الخير . والشقاء فى الآخرة يرجع إلى ضد ذلك (١).

آراؤهـم التربـوية :

الفـروق الفـرديـة

أشار إخوان الصفا إلى الفروق الفردية بين الناس فى تعلم المهن والصنائع المختلفة . وقد أرجعوا هذه الفروق إلى عاملين . أحدهما جِبِلّى أو تكوينى ، وهو اختلاف الطباع الذى يرجع ، من جهة ، إلى اختلاف أخلاط أجسامهم ومزاجها ، ومن جهة أخرى ، إلى تأثير النجوم والكواكب عليهم بحسب تواريخ مواليدهم (٢). والعامل الآخر بيئى أو مكتسب ، وهو يرجع إلى أنواع الأفعال والمعارف التى يتعلمها الإنسان أثناء تنشئته ، ونوع التربية التى يتعرض لها . ويقول إخوان الصفا فى هذا المعنى : « . . وإنما تختلف النفوس بحسب اختلاف قواها ، واختلاف قواها بحسب اختلاف أفعالها ومعارفها وأخلاقها . . » (٣). ويقولون أيضًا : « اعلم ياأخى أن أخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربعة وجوه ، أحدها من جهة أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها ، والثانى من جهة تربة بلدانهم واختلاف أهويتها ، والثالث من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم ومعلميهم وأستاذيهم ومن يربيهم ويؤدبهم ؛ والرابع من جهة موجبات أحكام النجوم فى أصول مواليدهم ، ومساقط نطفهم ، وهى الأصل وباقيها فروع عليها » (٤). ويتضح من العبارة الأخيرة من الفقرة السابقة أن إخوان الصفا يظهرون اهتمامًا كبيرًا بالفروق الجبلية الراجعة إلى تأثير النجوم على طبائع الأفراد . وهم أيضًا يظهرون فى مواضع أخرى من رسائلهم اهتمامًا كبيرًا بتأثير الظروف البيئية والتربوية فى اكتساب الأخلاق وسمات الشخصية . يقول إخوان الصفا : « واعلم بأن العادات الجارية بالمداومة فيها ، تقوّى الأخلاق المشاكلة لها ، كما أن النظر فى العلوم والمداومة على البحث عنها ، والدرس لها ، والمذاكرة فيها ، يقوى الحذق بها والرسـوخ فيها ؛ وهكذا المداومة على استعمال الصنائع ، والدؤوب فيها يقوى الحذق والأستاذية فيها . وهكذا جميع الأخلاق

---

(١) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢ ، ٢٩٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

والسجايا . والمثال فى ذلك أن كثيرًا من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح ، وتربّوا معهم ، تطبعوا بأخلاقهم ، وصاروا مثلهم . وهكذا أيضًا كثير من الصبيان إذا نشأوا مع النساء والمخانيث والمعيوبين ، وتربوا معهم ، تطبعوا بأخلاقهم ، وصاروا مثلهم ، إن لم يكن فى كل الخُلُق ففى بعضٍ . وعلى هذا القياس يجرى حكم سائر الأخلاق والسجايا التى يتطبع بها الصبيان منذ الصغر ، إما بأخلاق الآباء والأمهات ، أو الأخوة والأخوات والأتراب والأصدقاء والمعلمين والأستاذين المخالطين لهم فى تصاريف أحوالهم . وعلى هذا القياس حكم الآراء والمذاهب والديانات جميعًا » (١).

فضل العلم وصفات المعلم والمتعلم

اهتم إخوان الصفا بذكر فضل العلم ، وعلى منزلته ، وعظم شرفه ،وقالوا فى هذا المعنى : « . . وليس من فريضة من جميع مفروضات الشريعة وأحكام الناموس أوجب ولا أفضل ولا أجلّ ولا أشرف ولا أنفع لعبد ، ولا أقرب له إلى ربّه بعد الإقرار به ، والتصديق لأنبيائه ورسله فيما جاؤوا به وخبَّروا عنه ، من العلم وطلبه وتعليمه » (٢).

وذكر إخوان الصفا الخصال التى يجب أن يتحلى بها طالب العلم ، وهى : « . . أولها السؤال والصمت ، ثم الاستماع ، ثم التفكر ، ثم العمل به ، ثم طلب الصدق من نفسه ، ثم كثرة الذكر أنه من نِعم الله ، ثم ترك الإعجاب بما يُحسنه . والعلم يكسب صاحبه عشر خصال محمودة، أولها الشرف وإن كان دَنيا ، والعزّ وإن كان مَهينا ، والغنى وإن كان فقيرًا ، والقوة وإن كان ضعيفًا ، والنبل وإن كان حقيرًا ، والقرب وإن كان بعيدًا ، والقدر وإن كان ناقصًا ، والجُودُ وإن كان بخيلاً ، والحياء وإن كان صَلفًا ، والمهابة وإن كان وضيعًا ، والسلامة وإن كان سقيما»(٣).

ونبه إخوان الصفا أيضًا إلى بعض العيوب والآفات التى قد يتصف بها بعض العلماء ، ودعوا إل تجنبها والحذر من الوقوع فيها . « فمنها الكِبْر والعُجْب والافتخار . وقد روى عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إنه قال : من ازداد علمًا ولم يزددْ لله تواضعًا ، وللجهال رحمة ، وللعلماء مودة ، لم يزدد من الله إلا بُعْداً ، ومنها كثرة الخلاف والمنازعة فيه ، وطلب الرياسة به ، والتعصب والعداوة والبغضاء فيما بينهم . وقال لقمان الحكيم لأبنه : يابُنى جالس العلماء وزاحمهم بركبتك ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ .

فإن الله يحيى القلوب الميتة بنور العلم ، كما تحيى الأرض الميتة بوابل المطر . وإياك ومنازعة العلماء ، فإن الحكمة نزلت من السماء صافية ، فلما تعلمها الرجال صرفوها إلى أهواء أنفسهم . ومن آفات العلماء الخوض فى المشكلات ، والترخيص فى الشبهات ، وترك العمل بموجبات العلم . ومن آفات العلماء أيضًا كثرة الرغبة فى الدنيا وشدة الحرص فى طلبها »[١].

واهتم إخوان الصفا أيضًا ببيان الخصال التى يجب أن يتحلى بها العلماء وطلبة العلم فى كثير من ميادين التخصص العلمى مثل معلمى القرآن الكريم ومفسريه ، ومعلمى الأحاديث النبوية ودارسيها ورواتها ، والفقهاء والقضاة والمفتين .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٤٨ .

الفصل السادس

ابن سينا

٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) ـ ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م)

حياته

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا . وُلد فى قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) على حسب رواية ابن خلكان (١) ، أو عام ٣٧٥ هـ (٩٨٥ م) على حسب رواية ابن أبى أصيبعة (٢). وكان أبوه من الإسماعيلية ، وقد سمع ابن سينا من أبيه وممن كانوا يجتمعون فى منزل أبيه من الإسماعيليين كثيرًا من آرائهم فى النفس والعقل ، ولكن نفسه لم تكن تقبل ما يقولون . ثم انتقل ابن سينا مع أسرته إلى بخارى حيث تعلم القرآن والأدب ، وهو فى سن لا يتجاوز العاشرة . ثم تعلم الفقه وتتلمذ فيه على إسماعيل الزاهد . وتعلم المنطق والهندسة وتتلمذ فيهما على أبى عبد الله الناتلى . ثم فارقه الناتلى بعد ذلك وأخذ ابن سينا يطالع الكتب ويحصل العلم بنفسه . فدرس العلوم الطبيعية والإلّهية والطب وبرز فيها ، واشتهر ذكره . وأخذ ابن سينا فى معالجة المرضى ، فذاع صيته ،وأخذ الأطباء يفدون إليه للدراسة على يديه ، وكان عمره فى ذلك الوقت ست عشرة سنة (٣).

ثم قضى بعد ذلك عامًا ونصف عام متفرغًا للقراءة ، عاكفًا على الدرس وتحصيل العلم ، فأعاد دراسة المنطق وجميع فروع الفلسفة ، وتمكن من جميع هذه العلوم . وكان إذا أشكلت عليه مسألة توضأ وذهب إلى الجامع وصلى ودعا الله تعالى أن يسهلها عليه ، ويفتح مغلقها له . وكان ابن سينا كثير الشغف بتحصيل العلم ، وكثير الولع بالمطالعة والدراسة . ولعل ذلك يبدو واضحًا مما ذكره ابن سينا نفسه عما لاقاه من مشقة فى فهم كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو حتى قرأه أربعين مرة فلم يستطع فهم أغراضه ، ويئس من فهمه . ثم وقع فى يده صدفة كتاب أبى

---

(١) ابن خلكان ، جـ ٢ ، ص ١٦١ .
(٢) ابن أبى أصيبعة ، ص ٤٤٥ .
(٣) لمعرفة تاريخ حياة ابن سينا انظر المرجعين السابقين ، وجمال الدين القفطى ، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٨ .

نصر الفارابى « فى أغراض ما بعد الطبيعة » فقرأه وفهم أغراض هذا الكتاب ، ففرح بذلك فرحًا عظيمًا ، وتصدق كثيرًا على الفقراء ، وشكر الله تعالى .

وحدث أن مرض الأمير نوح بن منصور سلطان بخارى فى ذلك الوقت ، وحار الأطباء فى علاجه ، فاستُدعى ابن سينا لعلاجه ، فعالجه حتى برىء ، فأصبح ابن سينا بعد ذلك من المقربين إليه . واستأذن ابن سينا الأمير نوح فى السماح له بدخول مكتبة الأمير ، وكانت مكتبة كبيرة تحتوى على عدد كبير من الكتب النادرة الفريدة التى لم يكن ابن سينا يعرفها من قبل ، فقرأ كثيرًا من كتب الأوائل ، وأفاد من ذلك فائدة عظيمة . وحينما احترقت هذه المكتبة بعد ذلك أُتهم ابن سينا بحرقها حتى لا يطلع أحد على ما فيها من كتب ، وما تحتويه من معارف ثمينة . وكان ابن سينا فى سن الثامنة عشرة حينما فرغ من دراسته لهذه العلوم كلها . ولما بلغ الحادية والعشرين من عمره ابتدأ فى التأليف .

وتوفى والده وهو فى سن الثانية والعشرين ، وكانت أمور الدولة السامانية حينذاك فى اضطراب ، فأخذ ينتقل فى البلدان . فانتقل إلى كركانْج ، ثم إلى غيرها من البلاد ، ثم إلى جرجان حيث اتصل به تلميذه أبو عبيد عبد الواحد الجوزجانى . ثم انتقل إلى الرىّ ، ثم إلى قزوين ، ثم إلى همذان حيث عالج أميرها شمس الدولة ، ثم اشتغل وزيرًا له . ثم ثار عليه العسكر فسُجِن فترة من الزمن ، ثم مرض الأمير مرة أخرى فأطلق سراحه واسترضاه وعينه وزيرًا مرة أخرى . ولما توفى شمس الدولة ، ونودى بابنه تاج الملك خلفًا له ، طُلب من ابن سينا أن يكون وزيرًا له ، ولكنه رفض قبول منصب الوزارة ، واعتكف فى دار صديق له ، وأخذ فى التأليف . وقد شعر ابن سينا أنه غير آمن فى همذان ، فأرسل كتابًا فى السرّ إلى أمير أصفهان علاء الدولة ليسمح له بالانتقال إليه . وعلم تاج الملك بأمر ذلك الخطاب ، فغضب واعتقل ابن سينا فى قلعة فردجان ، وبقى فيها معتقلاً أربعة أشهر . ثم خرج من الاعتقال واشتغل مرة أخرى بخدمة الأمير تاج الملك فى همذان فترة من الزمن . ثم غادر ابن سينا همذان متخفيًا فى زىّ الصوفية متجهًا إلى أصفهان حيث أحسن الأمير علاء الدولة استقباله . وعكِف فى أصفهان على تأليف الكتب ، وعقد المجالس الفلسفية . ولما توجه علاء الدولة إلى همذان اصطحب معه ابن سينا حيث توفى هناك فى عام ٤٢٨هـ (١٠٣٧م)[١] ، وله من العمر ثمانية وخمسون عامًا . ودفن فى همذان ، وقيل : إنه نقل إلى أصفهان .

وقد تأثر ابن سينا كثيرًا بنظريات الفارابى وآرائه ، وقال ابن خلكان : إنه بكتب الفارابى تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه [٢] .

---

(١) ابن خلكان ، جـ ٢ ، ص ١٦١ ؛ ابن أبى أصيبعة ، ص ٤٤٥ .
(٢) ابن خلكان ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ .

عصـر ابن سـينا [1]

عاش ابن سينا فى فترة العصر العباسى الثانى ، وهى فترة ضعف الخلافة العباسية ، إذ ضعف سلطان خلفاء بغداد ، وظهر أمراء مغامرون فى كثير من جهات الإمبراطورية الإسلامية ، أقاموا دويلات شبه مستقلة متنافسة أخذت تسيطر على أقسام من الإمبراطورية الإسلامية ، وتحارب بعضها بعضًا . فقد سيطر بنو بويه على بغداد عام ٣٣٤ هـ ، وتنازل لهم الخليفة العباسى عن السلطة عام ٤٤٧ هـ ، وسموا حكامهم بالسلاطين . واستقل السامانيون بالحكم فى خراسان موطن ابن سينا . وكانت قد ظهرت فرقة القرامطة فى جنوب إمبراطورية الخلفاء ، كما قبضت فرقة الإسماعيلية على زمام السلطة فى مصر ، وأقامت الدولة الفاطمية . وكان الفلاسفة والمفكرون المسلمون يعملون فى حماية الأمراء فى هذه البلاد المتنافسة . ولما مات منصور بن نوح السامانى أمير خراسان فى عام ٣٦٥ هـ ، خلفه الأمير نوح بن منصور الذى عالجه ابن سينا من مرضه فقرَّبه إليه ، وعاش ابن سينا فى حماه فترة من الزمن . ولكنه كان فى فترات مختلفة من حياته يتنقل من إمارة إلى أخرى ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

إن هذا الجو المضطرب الممتلئ بالمنازعات السياسية والمذهبية الذى عاش فيه ابن سينا قد انعكس على حياته ، فكانت حياته مضطربة غير مستقرة تخللتها أسفار كثيرة . ولكن بالرغم من ذلك ، فإن ابن سينا قد استطاع بذكائه ، وعقله الفذ المنظم ، أن يجد الوقت للدراسة والتدريس والتأليف ، وقد خلَّف عددًا كبيرًا من المؤلفات الهامة ، كتبها فى فترات غير منتظمة وغير مستقرة . فكان يكتب أحيانًا أثناء سفره ، وأحيانًا أثناء فراغه من خدمة الأمراء ، وأحيانًا أثناء الاختفاء منهم ، وأحيانًا أثناء الاعتقال .

مـؤلفـــاته

ألف ابن سينا فى جميع فروع الفلسفة كتبًا جامعة مطوّلة كالشفاء ، أو مختصرة كالنجاة . وله أيضًا إلى جانب هذه الكتب الجامعة رسائل صغيرة فى موضوعات معينة . وقد عُنِى ابن سينا بعلم النفس عناية فائقة ، فأكثر من التأليف فيه . وما زال كثير من مؤلفاته مخطوطات مبعثرة فى مكتبات العالم . ويقول ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » : إن مؤلفات ابن سينا بلغت ١٠٠ مؤلف . وذكر ابن أبى أصيبعة فى « عيون الأنباء » ١٠٢ كتابًا لابن سينا . وذكر يحيى بن أحمد الكاشى فى « نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا » [2] أن له اثنين وتسعين كتابًا ورسالة . وقد

(١) البارون كارا دى فو : ابن سينا . ترجمة عادل زعيتر . بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ ، ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ؛ محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ، ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .

(٢) ذكرى ابن سينا ٣ ـ نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا . تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة : منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ٢٩ .

نشر الأب جورج شحاته قنواتى فى عام ١٩٥٠ ، بمناسبة ذكرى ابن سينا ، ثبتًا كاملاً لمؤلفات ابن سينا بعنوان « مؤلفات ابن سينا » (١). ومن مؤلفاته المشهورة المطبوعة التى تتعلق بعلم النفس، أو التى تتضمن موضوعات تهم علم النفس ما يلى :

١ ـ الشفاء . تحقيق الأب جورج شحاته قنواتى وسعيد زايد ، ومراجعة إبراهيم بيومى مدكور. القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ م .

٢ ـ النجاة ، القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٣١ هـ (وهذا الكتاب مختصر لكتاب الشفاء ، وقام بشرحه فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٠ هـ) .

٣ ـ الإشارات والتنبيهات . القاهرة : ١٣٢٥ هـ . (نشره حديثًا أيضًا سليمان دنيا . ويقول الجوزجاتى عن هذا الكتاب إنه آخر كتبه وأجودها . وقام بشرحه نصير الدين الطوسى المتوفى سنة ٧٦٢ هـ) .

٤ ـ القانون فى الطب : روما ، ١٦٥٣ م .

٥ ـ رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها نشرها محمد ثابت الفندى ، القاهرة ، ١٩٣٤ م .

٦ ـ مبحث عن القوى النفسانية ، نشره فانديك ، القاهرة : ١٣١٥ هـ .

٧ ـ أحوال النفس تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢م ، مع ثلاث رسائل أخرى هى : مبحث عن القوى النفسانية ، ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، وهما المذكورتان سابقًا ، ورسالة فى الكلام عن النفس الناطقة) .

٨ ـ تسع رسائل فى الحكمة الطبيعية . استانبول ، ١٢٩٨ هـ .

٩ ـ عيون الحكمة . حققه ونشره عبد الرحمن بدوى . ط ٢ ، الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٨٠ م .

١٠ ـ حىّ بن يقظان . القاهرة ، ١٨٠٩ م .

١١ ـ التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو . تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ م .

١٢ ـ القصيدة العينية فى النفس . شرح المناوى ، القاهرة ، ١٣١٨ هـ .

١٣ ـ كتاب السياسة . نشره وعلق عليه الأب بولس معلوف اليسوعى ، بيروت ، ١٩١١ م .

---

(١) الأب جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن سينا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٠ .

١٤ ـ كتاب المباحثات . ضمن كتاب « أرسطو عند العرب » ، ط ٢ ، لعبد الرحمن بدوى . الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ م .

وتحتفظ معظم مكتبات العالم بمخطوطات لكتب ورسائل لابن سينا لا تزال فى حاجة إلى دراسة وتحقيق ونشر ؛ ويمكن معرفة أسماء هذه المخطوطات من كتاب « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواتى الذى سبق أن أشرنا إليه ، وكذلك من كتاب « ابن سينا » لكارا دى فو(١) ، ومن المرجع الهام عن المؤلفات العربية لبروكلمان (٢).

علم النفس عند ابن سينا

اهتم ابن سينا بعلم النفس اهتمامًا كبيرًا لا نجده عند المفكرين المسلمين الآخرين ممن سبقه ، أو أتى بعده . وهو يعتبر من أشهر الفلاسفة المسلمين الذين تعمقوا فى دراسة النفس ، وأكثروا من التأليف فيها . وكان الجزء الذى كتبه ابن سينا عن النفس فى كتاب « الشفاء » من أشمل ما كُتِب عن النفس فى الفلسفة الإسلامية بعامة . ولابن سينا أيضًا كثير من الكتب والرسائل المختصرة فى النفس ، وقد ذكرنا أهمها عندما تكلمنا عن مؤلفاته . ولقد تأثر ابن سينا فى آرائه فى النفس بما قاله الفارابى من قبل عن النفس ، غير أن ابن سينا كان أكثر عمقًا ، وأكثر إسهابًا وتفصيلاً من الفارابى . وكان لابن سينا « نفوذ عظيم فى العصور التالية بين المسلمين ، وأثر تأثيرًا كبيرًا فى أفكار الفلاسفة اللاتينيين طوال القرون الوسطى ، إما مباشرة ، وإما عن طريق الغزالى . نجد ذلك ظاهرًا عند جنديساليـنوس Gundissalinus ، وألبير الكبير Albert Le Grand ، وسان توما الأكوينى Saint Thomas d'Aquin ، وجويوم دوفرن Guillaume d'Auvergne ، وروجر باكون Roger Bacon، ودون سكوت Duns Scott . وامتد أثره أيضًا إلى ديكارت Descartes فى العصور الحديثة » (٣).

تعريف النفس

يعرف ابن سينا النفس ، كما عرفها أرسطو من قبل ، بأنها كمال أول ، لأنه بها يكمل الجنس فيصبح نوعًا قائمًا بالفعل . ومفهوم الكمال عند ابن سينا هو الشىء الذى بوجوده تتم طبيعة

---

(١) البارون كارا دى فو : مرجع سابق .

(٢) Brockelmann, C. : Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937.

(٣) Gilson : Archives d'Histoire Doctrinale et Litterataire du Moyen Age, Paris, 1929, T. 4, pp. 40-41, T. 2, 1927, pp. 89 - 149; T. 1, 1926 , pp. 35-44.

انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، بحث فى علم النفس عند العرب ، ط ٣ . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠ ، ص ٢٩ .

جنس نوعًا . ويختلف ابن سينا عن أرسطو فى فهم معنى الكمال ، فأرسطو يقصد بالكمال الصورة. فحينما يعرّف أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى ، فإنه يعنى بذلك أنها صورة لجسم طبيعى ، ومبدأ أفعاله الحيوية . أما الكمال الثانى فهو صفة متعلقة بالنوع ، كالإدراك الحسى بالنسبة للإنسان ، أو كالقطع بالنسبة إلى السيف . ومفهوم الكمال عند ابن سينا أعم من مفهوم الصورة عند أرسطو . فتبعًا لابن سينا ، ليس كل ما هو نفس هو صورة للبدن ، فإن النفس الناطقة مفارقة للبدن ، وليس قوامها بأن تنطبع فى مادة البدن (١). فالنفس الناطقة جوهر عقلى يمكن أن توجد مفارقة للبدن . وهى كذلك جوهر روحانى؛ لأنها تدرك المعقولات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس الظاهر والحس الباطن فلا يدركان إلاّ بآلة ، وهما لا يدركان ذاتهما (٢).

والنفس كمال أول بمعنى أنها المبدأ الأول الذى يصبح به الجنس نوعًا موجودًا بالفعل . وهى كمال أول لجسم ، إذ يجب أن يوجد البدن فى تعريف النفس ، لأن « النفس إنما تُسمى نفسًا من جهة وجودها فعَّالة فى جسم من الأجسام فعلاً من الأفاعيل (٣). وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ، أى لجسم طبيعى وليس لجسم صناعى . ويعنى بالآلى أنه يقوم بكمالاته الثانية ، أى صفاته المتعلقة بالنوع ،وهى أفاعيله أو وظائفه المختلفة بوساطة آلات معينة فيه (٤)، وهى الأعضاء المختلفة التى تقوم بالوظائف النفسانية المختلفة .

تصنيف القوى النفسانية

يقسم ابن سينا القوى النفسانية إلى ثلاثة أقسام ، يتبع كل قسم منها أحد النفوس الثلاث : النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الناطقة .

١ ـ النفس النباتية

وهى تشمل القوى التى يشترك فيها الإنسان والحيوان والنبات ، ويعرّف ابن سينا النفس النباتية بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتولد وينمو ويغتذى » (٥). وللنفس النباتية قوى ثلاث ، هى :

---

(١) ابن سينا : أحوال النفس ، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢ ، ص ٥٠ ـ ٥٢ ؛ ابن سينا : الشفاء ، كتاب النفس ، تحقيق الأب جورج قنواتى وسعيد زايد ، ومراجعة إبراهيم بيومى مدكور . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ١٠ .
(٢) ابن سينا : النجاة . القاهرة ، ١٣٢٥ هـ ، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٤ ؛ محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٣٠٨ .
(٣) ابن سينا : أحوال النفس ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٥٦ .
(٥) أحوال النفس ، ص ٥٧ ؛ النجاة ، ص ٢٥٨ .

(أ) القوة الغاذية ، وهى قوة تحيل الغذاء إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل منه .

(ب) القوة المنميّة ، وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالغذاء الذى حولته إلى مشاكلة الجسم زيادة مناسبة فى أقطاره طولاً وعرضًا وعمقًا ، لتبلغ به كمال النشوء .

(جـ) القوة المولِّدة ، وهى القوة التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءًا هو شبهه بالقوة ، فتفعل فيه من التخليق والتمزيج ما يجعله شبيهًا به بالفعل (١).

٢ ـ النفس الحيوانية

وهى تشمل القوى التى يشترك فيها الإنسان والحيوان ، ولاحظّ فيها للنبات . ويعرِّف ابن سينا النفس الحيوانية بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما هو يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة » (٢). وللنفس الحيوانية قوتان : قوة محركة ، وقوة مدركة .

(أ) القوة المحركة ، وهى قسمان : محركة بأنها باعثة ، ومحركة بأنها فاعلة . والمحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية ، وهى القوة التى إذا ارتسمت فى التخيّل صورة مطلوبة ، أو مهروب عنها، دفعها ذلك إلى التحريك . ولهذه القوة شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهى قوة تبعث على تحريك نحو الأشياء المتخيّلة ضرورية أو نافعة ، طلبًا للذة . وشعبة تسمى قوة غضبية، وهى قوة تبعث على تحريك لدفع الشىء المتخيّل ضارًا أو مفسدًا ، طلبًا للغلبة .

أما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات للقيام بالتحريك المناسب لتحقيق الغرض المطلوب .

(ب) القوة المدركة ، وهى تنقسم إلى قسمين : قوى تدرك من خارج ، وهى الحواس الخمس الخارجية : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس . وقوى تدرك من باطن وهى الحواس الخمس الباطنة : الحس المشترك ، والمصوِّرة ، والمتخيِّلة ، والوهم ، والذاكرة (٣). وسوف نتناول هذه القوى المدركة فيما بعد فى شىء من التفصيل .

٣ ـ النفس الناطقة

وهى تشمل القوى التى تختص بالإنسان وحده ، وهى تقوم بالوظائف التى تنسب إلى العقل ،

---

(١) أحوال النفس ، ص ٥٧ ـ ٥٨ ؛ النجاة ، ص ٢٥٨ .
(٢) أحوال النفس ، ص ٥٧ ؛ النجاة ، ص ٢٥٨ .
(٣)أحوال النفس ، ص ٥٨ ـ ٦٢ ؛ النجاة ، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٧ .

ويعرّف ابن سينا النفس الناطقة بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يعمل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية » (١) .

وتميّز ابن سينا فى النفس الناطقة ، كما فعل الفارابى من قبل ، بين قوتين : قوة عاملة ، وتسمى أيضًا العقل العملى ، وقوة عالمة ، وتسمى أيضًا العقل النظرى . والعقل العملى يدفع الإنسان إلى التروى فى الأفعال التى ينبغى فعلها ، أو تركها والتى يمكن أن نسميها بالسلوك الخُلُقى، وبه تحصَّل الصناعات . ووظيفة العقل النظرى إدراك الصور الكلية المجردة عن المادة(٢).

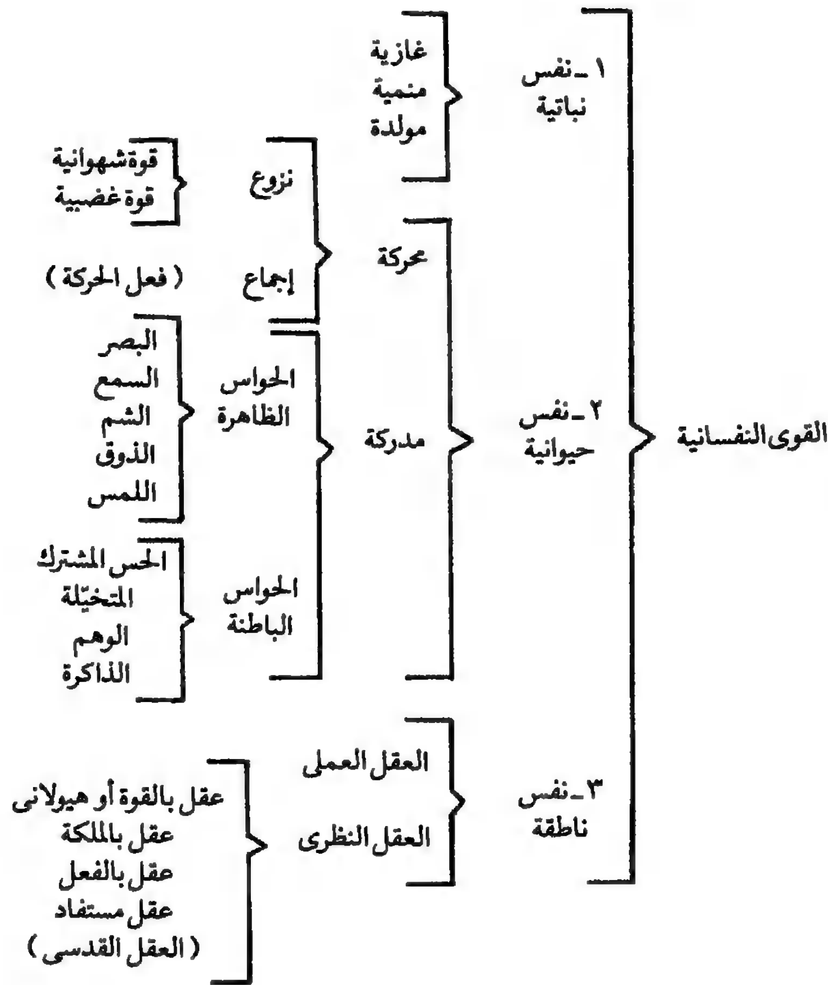
وللعقل النظرى مراتب هى :

١ ـ العقل بالقوة أو العقل الهيولانى ،
٢ ـ العقل بالملكة ،
٣ ـ العقل بالفعل ،
٤ ـ العقل المستفاد . وسوف نشرح هذه المراتب فيما بعد .

ويمكن تلخيص تصنيف ابن سينا للقوى النفسانية فى التخطيط التالى . . ويلاحظ التشابه التام تقريبًا بينه وبين التخطيط الذى يبيّن تصنيف القوى النفسانية عند الفارابى ، والذى ذكرناه سابقًا أثناء كلامنا عن الفارابى .

---

(١) أحوال النفس ، ص ٥٧ ؛ النجاة ، ص ٢٥٨ .
(٢) أحوال النفس ، ص ٦٣ ـ ٦٥ ؛ النجاة ، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٩ .



ويُلاحظ أن التقسيم الذى وضعه ابن سينا للقوى النفسانية يشبه التقسيم الذى قال به أرسطو من قبل ، ولكنه يختلف عنه فى عدد الحواس الباطنة . فبينما قال أرسطو بثلاث حواس باطنة فقط هى : الحس المشترك ، والتخيل ، والذاكرة (١) ، قال ابن سينا بخمس حواس باطنة . ويُلاحظ أن المصوِّرة والوهم اللتين قال بهما ابن سينا غير موجودتين عند أرسطو . ويُلاحظ أيضًا أن تقسيم ابن سينا للقوى النفسانية مماثل للتقسيم الذى قال به الفارابى فى « فصوص الحكم » (٢)، مع

---

(١) Aristote : De Anima III, 1,2,3;
Beare, j : Greek Theories of Elementary Cognition, oxford, 1906, pp. 276-325.

(٢) الفارابى : فصوص الحكم ، مرجع سابق ، ص ٧٨ ـ ٧٩ ؛ الفارابى : عيون المسائل ، مرجع سابق ، ص ٦٣ ؛ انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتى ، مرجع سابق ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

اختلاف يسير فى عدد مراتب العقل النظرى . فبينما قال الفارابى بثلاث مراتب للعقل النظرى ، قال ابن سينا بأربع مراتب . ويرجع ذلك إلى أن ابن سينا اعتبر كلاً من العقل بالملكة والعقل بالفعل مرتبتين مختلفتين للعقل النظرى ، بينما اعتبرهما الفارابى شيئًا واحدًا ، ومرتبة واحدة للعقل النظرى .

وحدة النفس الإنسانية

وليست هذه القوى النفسانية قوى مستقلة بعضها عن بعض ، بل إنها تعمل فى تعاون وانسجام تأمين ، يخدم بعضها بعضًا ، ويرأس بعضها بعضًا . فالعقل المستفاد هو رئيس هذه القوى النفسانية جميعًا ، وتخدمه كل القوى النفسانية الأخرى . والعقل بالملكة يخدم العقل بالفعل، والعقل الهيولانى يخدم العقل بالملكة . والعقل العملى يخدم هذه جميعًا ، لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظرى ، والعقل العملى مدبر هذه العلاقة . والوهم يخدم العقل العملى . والوهم تخدمه قوتان ، قوة بعده وهى الذاكرة التى تحفظ المعانى الجزئية التى يدركها الوهم ، وقوة قبله هى جميع القوى الحيوانية . والقوة المتخيلة تخدمها قوتان هما : القوة النزوعية ، والقوة المصوِّرة . فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لها لأنها تبعثها على الحركة . والقوة المصوِّرة تخدمها بقبول ما تقوم به من تركيب وتفريق لصور المحسوسات المحفوظة لديها . ثم القوة المصوِّرة يخدمها الحس المشترك ، والحس المشترك تخدمه الحواس الخارجية الخمس . والقوة النزوعية يخدمها الشهوة والغضب ، والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة فى العضلات والأعصاب . ثم إن القوى الحيوانية فى جملتها تخدمها القوى النباتية ، وأولها وعلى رأسها المولِّدة ، ثم المنميَّة تخدم المولدة ، ثم الغاذية تخدمها جميعًا [1].

القوى النفسانية المدركة

لقد ذكرنا فيما سبق ، فى شىء من الإيجاز ، تصنيف القوى النفسانية عند ابن سينا . وقد شرح ابن سينا القوى النفسانية المدركة فى شىء من التفصيل لم نجده عند أحد من الفلاسفة المسلمين السابقين . وسوف نحاول فيما يلى أن نلخص آراء ابن سينا فى كل من القوى المدركة الحاسة والعقلية .

---

(١) أحوال النفس ، ص ٦٧ ـ ٦٨ .

القـوى الحاسـة

تقوم القوى الحاسة بوظيفة الإحساس والإدراك الحسى . ويعرّف ابن سينا الإدراك ، مثل جميع الفلاسفة المسلمين بعامة ، متأثرين فى ذلك بأرسطو ، بأنه قبول المُدرِك لصورة المُدرَك . وهو يعرف الإحساس بأنه قبول القوة الحاسة لصورة المحسوس . فالقوة الحاسة مثل المحسوس بالقوة ، ولكنها إذا تأثرت به انتقلت من القوة إلى الفعل ، وأصبحت مشابهة له بالفعل (١).

وليست الحواس آلات إدراك فقط ، وإنما هى آلات للحياة أيضًا . فبعضها ضرورى لازم فى بقاء الحياة ، وبعضها كمالى يمكن أن يستغنى عنه الحيوان فى قوام حياته ، ولكنه لا يستغنى عنه فى اكتساب الكمال . يقول ابن سينا . « إن الحكمة الإلّهية لما اقتضت أن يكون كل حيوان متحرك بالإرادة مركبًا من العناصر الأربعة ، وكان لا يؤمن عليه أضرار الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة ، أُيد بالقوة اللمسية حتى يهرب بها عن المكان غير الملائم ، ويقصد بها المكان الملائم . ولما كان مثله من الحيوانات لا تستغنى جبلّته عن التغذى ، كان اكتسابه للغذاء بضرب إرادىّ ، وكان من الأطعمة ما يوافقه ، ومنها ما لا يوافقه ، أيّد بالقوة الذوقية . وهاتان القوتان نافعتان ضروريتان فى الحياة ، والبواقى غير ضروريات . ويلى الذوقية فى تأكد الحاجة إليها القوة الشمية ، إذ كانت الروائح تدل الحيوان على الأغذية الملائمة دلالة قوية ، ولم يكن للحيوان بدّ من الغذاء ، ولم يكن غذاؤه يحصل له إلا بالاكتساب ، فأوجبت العناية الإلّهية وضع القوة الشامّة فى أكثر الحيوان . والتى تلى القوة الشامة فى المنفعة هى القوة المبصرة . . ووجه منفعتها أن الحيوان المتحرك بالإرادة لما كان تحريكه إلى بعض المواضع كمواقد النيران وقمم الجبال وشطوط البحار مما يؤدى إلى الإضرار به ، أوجبت العناية الإلهية وضع القوة المبصرة فى أكثر الحيوان . والتى تلى القوة المبصرة فى المنفعة هى القوة السامعة . ووجه منفعتها أن الأشياء الضارة والنافعة قد يستدل بها بخاص أصواتها ، فأوجبت العناية الإلّهية وضع القوة السامعة فى أكثر الحيوان . على أن منفعة هذه القوة من النوع الناطق من الحيوان تكاد تفوق الأخرى » (٢) . ويقرب هذا الكلام كثيرًا مما قاله أرسطو من قبل فى منفعة الحواس (٣).

الحواس الظـاهرة

والإحساس عند ابن سينا ، كما ذكرنا من قبل نوعان : إحساس ظاهر ، وإحساس باطن . ويتم الإحساس الظاهر عن طريق الحواس الخمس الظاهرة ، وهى :

(١) الشفاء ، ص ٥٠ ـ ٥٣ ؛ الإشارات والتنبيهات ، ص ١٣٠ .

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية : تحقيق إدورد بن كرنيليوس فنديك ، بيروت : دار العلم للجميع (د.ت) ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .

(٣) Aristote : De Arima, III, 12 - 13; De Sensu, 436 b 10-437 a 17; Metaphysique, 980 a 21 - b 25.
انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتى ، مرجع سابق ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

البصـــر

يقول ابن سينا فى بعض كتبه مثل « النجاة » [١] ، و « أحوال النفس الناطقة » [٢]، و « مبحث عن القوى النفسانية » : [٣] إن البصر قوة مُرتبَّة فى العصبة المجوَّفة تدرك صور المرئيات ذات اللون التى تنطبع فى الرطوبة الجليدية فى داخل مقلة العين . والرطوبة الجليدية تقابل عدسة العين فى التشريح الحديث للعين . وهو فى هذا متأثر برأى أرسطو . وقد يفهم من هذا التعريف لحاسة البصر أن مركز الإبصار فى الرطوبة الجليدية فى مقلة العين ، وليس هذا برأى ابن سينا الصحيح ، إذ أنه يقول فى كتاب الشفاء[٤] : إن صورة المرئى تنطبع أولاً فى الرطوبة الجليدية ، إلا أن الإبصار فى الحقيقة لا يحدث عندها ، وإنما تتأدى الصورتان المنطبقتان فى الرطوبتين الجليديتين فى المقلتين بوساطة الروح الموجودة فى العصبين البصريين إلى ملتقاهما ، فتنطبع منهما صورة واحدة عند ذلك الجزء الحامل للقوة المبصرة . فمركز الإبصار، إذن ، فى رأى ابن سينا ، كما جاء فى كتاب «الشفاء» هو ملتقى العصبين البصريين ، وهو رأى لا يتفقُ مع الحقائق التشريحية الحديثة التى تضع مركز الإبصار فى الفصين القَذَاليين فى مؤخر المخ .

الســـمع

يذهب ابن سينا إلى أن حاسة السمع هى قوة مرتبة فى العصب الموزَّع فى سطح الصماخ فى الأذن . فإذا اصطدم جسمان أحدث الضغط الناشئ عن اصطدامهما تموجًا فى الهواء يصل إلى الهواء الراكد فى تجويف الصماخ ، ويحركه بنفس حركته ، وتصل هذه الحركة إلى العصب الموجود فى سطح الصماخ ، فيحدث السمع [٥]. ورأى ابن سينا فى مركز حاسة السمع لا يتفق مع الحقائق التشريحية والفسيولوجية الحديثة التى بينت أن تأثير تموجات الهواء يصل إلى أعضاء كورتى الموجودة بالقوقعة فى الأذن الداخلية ، فيحدث فيها تغيّر كيميائى يؤثر فى نهايات الأعصاب السمعية المنتشرة حولها ، فتنتقل النبضات العصبية خلال الأعصاب السمعية إلى المخ حيث يحدث السمع[٦].

---

(١) النجاة ، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .
(٢) أحوال النفس الناطقة ، ص ٥٩ .
(٣) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٢ .
(٤) الشفاء ، ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ؛ محمد عثمان نجاتى ، مرجع سابق ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ .
(٥) النجاة ، ص ٢٦٠ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٥٩ .
(٦) محمد عثمان نجاتى : علم النفس فى حياتنا اليومية ، ط ١١ ، الكويت : دار القلم ، ١٩٨٤ ، ص ٢١٣ .

الشـــم

حاسة الشم قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثديين الموجودتين فى أعلى فتحتى الأنف ، تدرك الرائحة التى تنبعث عن الأجسام والتى يحملها الهواء المُستَنْشَق (١). فمركز إحساس الشم عند ابن سينا هو فى أعلى فتحتى الأنف ، وليس فى المخ كما هو مقرر الآن فى علم الفسيولوجيا الحديث .

ويلاحظ أن ابن سينا فى كتاب « النجاة » و « أحوال النفس الناطقة » و « الشفاء » (٢)يتردد بين رأيين فى كيفية حدوث إحساس الشم . الرأى الأول هو أن الشم يحدث نتيجة انبعاث الرائحة من جسم ما فتخالط الهواء الذى يُسْتَنْشَق . والرأى الثانى هو أن رائحة الجسم تنطبع فى الهواء ، أى أن الهواء يستحيل إلى رائحة الجسم . ولكنه فى كتاب « مبحث عن القوى النفسانية » (٣) يقول بالرأى الثانى فقط . والرأى الأول الذى أشرنا إليه سابقًا هو الرأى الذى يتفق مع ما يقوله الآن علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس (٤).

الــذوق

يقول ابن سينا عن حاسة الذوق فى بعض كتبه : إنها « قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسـان تدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له المخالطة للرطوبة اللعابية التى فيه فتحيله» (٥). ويقول فى كتاب « القانون فى الطب » : (٦) إن عضو حاسة الذوق هو نهايات الأعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان . وهذا التعريف لحاسة الذوق الوارد فى كتاب « القانون فى الطب » هو نفس ما يذهب إليه علم الفسيولوجيا وعلم النفس فى العصر الحديث . ويُعدّ ابن سينا أقرب إلى العلم الحديث فى هذا الموضوع من جميع العلماء الأقدمين بعامة (٧).

ويذهب ابن سينا فى كتاب الشفاء إلى شرح دور اللعاب فى الذوق ، وهو يتساءل هل يقوم اللعاب بدور الوسيط بأن تخالطه أجزاء ذى الطعم مخالطة تنتشر فيه حتى تصل إلى أعصاب حاسة

---

(١) النجاة ، ص ٢٦٠ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٥٩ .
(٢) النجاة ، ص ٢٦٠ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٥٩ ، الشفاء ، ص ٦٦ .
(٣) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(٤) محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ .
(٥) النجاة ص ٢٦٠ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٥٩ .
(٦) ابن سينا : القانون فى الطب ، روما ، ١٦٥٣ م ، جـ ١ ، ص ٢٧ .
(٧) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٩٥ ـ ٩٦ .

الذوق فتحسه ، أم هل يستحيل اللعاب إلى الطعم من غير مخالطة ؟ وقد تردد ابن سينا بين هذين الرأيين فقال بهما معًا ، إذ قال: إن اللعاب يتكيّف ويختلط معًا » [١]. ولكنه ذهب فى كتبه الأخرى: « النجاة » ، و « أحوال النفس الناطقة » ، و « مبحث عن القوى النفسانية » [٢] إلى أن الذوق يحدث عن استحالة اللعاب إلى الطعم .

اللمس

إن حاسة اللمس عند ابن سينا هى قوة منبثّة فى جلد البدن كله ولحمه والأعصاب المنتشرة فيهما، وهى تدرك بالمماسة [٣] . ويختلف ابن سينا هنا عن أرسطو الذى قال: إن عضو حاسة اللمس هو القلب ، وإن اللحم إنما هو وسط اللمس ، على مثال كون الهواء وسطًا للإبصار . ويلاحظ أن نقص معرفة ابن سينا بالجهاز العصبى ، ونقص وسائله فى الملاحظة ، لم يمكناه من التمييز بين جلد البدن ولحمه والأعصاب ، فقال : إنها جميعًا عضو حاسة اللمس ، بينما المعروف الآن أن عضو حاسة اللمس هو نهايات الأعصاب المنتشرة فى بشرة البدن .

وأشار ابن سينا أثناء كلامه عن حاسة اللمس إلى حقيقة علمية لم تُكتشف إلاّ فى العصر الحديث ، وذلك حينما قال : « ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعًا واحدًا بل جنسًا لأربع قوى منبثّة معًا فى الجلد كله . . » [٤] . وهو بذلك يشير ، كما أشار أرسطو من قبل ، إلى احتمال وجود عدة حواس لمسية لا حاسة واحدة ، تختص كل واحدة منها بإحساس لمسى معيّن هى : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والخشونة والملاسة ، والصلابة والليونة . وقد بيّنت الدراسات الفسيولوجية الحديثة وجود عدة أعضاء حسية فى البشرة ، يختص كل منها بإحساس لمسى معيّن . وهذه الإحساسات الجلدية هى : الضغط ، والحرارة ، والبرودة ، والألم [٥].

ويذهب ابن سينا إلى وجود نوع من الإحساس يحدث فى الأجزاء الداخلية من الجسم ، وهو فى الواقع نوع من اللمس ، وهو يشعرنا بما يعرض من الآفات للأعضاء عديمة الحس مثل الكبد والطحال والرئة عن طريق الأغشية العصبية التى تحيط بها . وقد أثبتت الدراسات الفسيولوجية

---

(١) الشفاء ، ص ٦٥ .
(٢) « النجاة » ، ص ٢٦٠ ؛ « أحوال النفس الناطقة » ، ص ٥٩ ؛ « مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٣ .
(٣) النجاة ، ص ٢٦٠ ؛ الشفاء ، ص ٦١ ـ ٦٢ .
(٤) النجاة ، ص ٢٦٠ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٠ .
(٥) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٨٨ ـ ٨٩ : Clifford Morqan physiological psychology New York : Me Graw-Hill Book co; Inc; 1943, pp. 255-561 .

الحديث وجود لمس داخلى يحدث فى أعضاء الجسم الداخلية ، كما ذهب إليه ابن سينا من قبل(١).

التكيّف الحسى وظاهرة الحجب

يذهب ابن سينا إلى أن المحسوس الخارجى (أى المؤثر الحسى) الشديد أو المتكرر يحدث فى أعضاء الحواس الخارجية أثرًا يستمر بعض الوقت ، يصعب معه أن تحسّ بشىء آخر . يقول ابن سينا : « فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعف الحس وربما أفسدته ، كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع . ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف ، فإن المبصر ضوءًا عظيمًا لا يبصر معه ولا عُقيبه نورًا ضعيفًا ، والسامع صوتًا عظيمًا لا يسمع معه ولا عقيبه صوتًا ضعيفًا . ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة » (٢). ويصف ابن سينا فى هذه العبارات ظاهرة سيكولوجية تناولتها الدراسات الفسيولوجية والسيكولوجية الحديثة ، وهى ظاهرة الحجب Masking (٣). ويلاحظ أن أرسطو قد أشار أيضًا إلى هذه الظاهرة (٤).

وقد أشار ابن سينا أيضًا إلى ظاهرة التكيّف الحسى Sensory adaptation ، وهو عبارة عن ضعف الحساسية باستمرار التنبيه الحسى . يقول ابن سينا : « إن القوى الدراكة يعرض لها من إدامة العمل أن تكلّ ، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة . . » (٥).

الحـواس الباطنـة

إن الحواس الظاهرة التى تكلمنا عنها سابقًا يدرك كل منها محسوسًا خاصًا معينًا : الألوان ، أو الأصوات ، أو الطعوم ، أو الروائح ، أو الكيفيات الحسية الملموسة . ثم تتأدى هذه المحسوسات إلى حاسة باطنة هى الحس المشترك ، حيث تتجمع هذه الإحساسات فى عملية الإدراك الحسى الكامل بالشىء المحسوس . ثم إذا غاب المحسوس ، فإن صورته تبقى فى حاسة باطنة أخرى هى المصوِّرة ، بحيث يمكن استعادتها وتذكرها . وتوجد حاسة باطنة أخرى هى المتخيّلة ، تقوم بالتصرّف فى الصور المحسوسة المحفوظة فى المصوِّرة ، فتجمع بعضها إلى بعض ،

---

(١) محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ٨٩ ؛ محمد عثمان نجاتى : علم النفس فى حياتنا اليومية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٠ .
(٢) النجاة ، ص ٢٩٤ ؛ الشفاء ، ص ١٩٤ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٤٥ .
(٣) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٤٢ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٢ ؛ Aristote : De Somnus, 462 a 9-15
(٥) الشفاء ، ص ١٩٤ .

أو تفصل بعضها عن بعض فى عمليات التخيّل والأحلام والابتكار . وتوجد حاسة باطنة أخرى ، هى الوهم أو القوة الوهمية ، تدرك من المحسوسات الخارجية معانى غير محسوسة ، مثلما تدرك الشاة العداوة فى الذئب . وهذه المعانى التى يدركها الوهم تحفظ فى حاسة باطنة أخرى هى الذاكرة .

فمن الحواس الباطنة ما يدرك صور المحسوسات ، ومنها ما يدرك المعانى من المحسوسات . ومنها ما يدرك ويفعل معًا ، ومنها ما يدرك ولا يفعل . والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى هو أن الصورة يدركها الحس الظاهر والحس الباطن معًا ، ولكن الحس الظاهر يدركها أولاً ، ثم يؤديها إلى الحس الباطن . فالشاة ، مثلاً ، تدرك صورة الذئب بحواسها الظاهرة ، أى تدرك هيئته، ولونه ، وصوته ، ثم تؤدى هذه الصورة إلى الحس المشترك حيث يحدث تمام الإدراك الحسى . أما المعنى فيدركه الحس الباطن من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر ، مثلما تدرك القوة الوهمية لدى الشاة معنى العداوة فى الذئب .

وفيما يتعلق بالفرق بين الإدراك مع الفعل ، والإدراك من غير فعل ، فإن الإدراك مع الفعل تتضح من عمل المتخيِّلة ، فهى تركِّب صور المحسوسات والمعانى بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، فيكون لها بذلك إدراك وفعل فيما أدركت . إما الإدراك من غير فعل فهو أن ترتسم فقط الصورة أو المعنى فى القوة الحاسة الباطنة من غير أن يكون لها فيهما أى فعل أو تصرّف . فالمصوّرة تحفظ صور المحسوسات ، والذاكرة تحفظ المعانى المستمدة من المحسوسات ، وليس لهما فيما يحفظان أى فعل (١).

ويقول ابن سينا : إن وجود الحواس الباطنة ضرورى لكمال الحياة وكمال المعرفة . فالمعرفة التى تمدنا بها الحواس الظاهرة لا تكفى فى إمداد القوى الحاسة بما تحتاج إليه من المادة اللازمة للقيام بوظيفة الإدراك . ذلك لأن كل حاسة منها تدرك محسوساتها الخاصة فقط ، ولا تستطيع التمييز بينها وبين محسوسات الحواس الأخرى (٢). ومن الضرورى لكى تتم المعرفة ويحصل الغرض منها وهو اكتساب الكمال ، اجتماع هذه المحسوسات المختلفة عند قوة واحدة تستطيع الحكم عليها والتمييز بينها . ويرى ابن سينا أن ذلك ليس ضروريًا فقط لاكتساب المعرفة ، ولكنه ضرورى أيضًا لاستمرار الحياة . فإن لم يكن الحيوان يستطيع أن يدرك أن الشىء حلو ، لما كان إذا رآه هم بأكله . وإن لم يدرك أن هذا الشىء مؤلم ، لما كان إذا رآه تجنبه . يقول ابن سينا : « فلو لم يكن فى

---

(١) النجاة ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٠ ـ ٦١ .
(٢) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٣٦ ـ ٣٧ ؛ محمد عثمان نجاتى الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ص ١٢٢ .

الحيوان ما يجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحياة ، ولم يكن الشم دالاً على الطعم . . ، ولم تكن صورة الخشبة تذكرة بصورة الألم حتى يهرب منها . فيجب لا محالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن » (١). وهذه القوة هى الحس المشترك ، وهى مركز الحواس ، وعنده تجتمع جميع المحسوسات : « ومن الضرورى أيضًا لكمال الحياة والكمال المعرفة إدراك صور المحسوسات فى غياب المحسوسات ذاتها ، إذ لا يكفى أن يبصر الحيوان الشىء النافع فيسعى إليه ، ولكنه من الضرورى أيضًا أن يتصوره فى غيابه ليسعى إلى الحصول عليه ، وإلا فإن الحيوان يمتنع عن الحركة فى غياب المحسوسات . فهناك ، إذن ، قوة تحفظ صور المحسوسات عند غيابها هى الخيال أو المصورة » (٢). وهكذا فى باقى الحواس الباطنة ، فإنها تقوم بوظائف هامة وضرورية لكمال المعرفة ، ولكمال الحياة .

ويلاحظ أن عمليات التذكر ، والتخيّل ، والأحلام ، وإدراك المعانى الجزئية المستمدة من إدراك المحسوسات الخارجية ، هى عند ابن سينا ، كما هى عند الفارابى والفلاسفة المسلمين بعامة ، عمليات تدخل ضمن الإدراك الحسى ، وهى ليست عمليات عقلية كما يصفها علماء النفس المحدثون . ويرجع ذلك إلى أن ابن سينا والفلاسفة المسلمين بعامة يعتبرون جميع العمليات الإدراكية التى تتناول المحسوسات الخارجية عمليات حسية ، وهى عمليات يشترك فيها الإنسان والحيوان . أما العقل فوظيفته إدراك المعقولات الكلية المجردة ، وهى وظيفة يختص بها الإنسان وحده من بين سائر أنواع الحيوان . ومن الواضح تأثر ابن سينا ، والفلاسفة المسلمين بعامة ، بأرسطو فى هذا الموضوع .

والآن نتناول فيما يلى الحواس الباطنة ووظائفها فى شىء من التفصيل .

الحس المشترك

كل حاسة من الحواس الخمس الظاهرة تدرك محسوسًا خاصًا معينًا ، ولا يوجد فى الحواس الظاهرة ما يجمع هذه الإحساسات معًا . ونحن إذا أدركنا شيئًا ما ، فإنما ندركه على أن له هيئة ، ولونًا ، ورائحة ، وملمسًا ، وربما طعمًا إذا كان شيئًا يؤكل . فلابد ، إذن ، أن تكون هناك قوة حاسة تجتمع لديها هذه الإحساسات التى تحسها الحواس الظاهرة . هذه القوة هى الحس المشترك ، وهى فى الحقيقة مركز الإدراك الحسى . فابن سينا يميّز بين الإحساس والإدراك الحسى .

---

(١) الشفاء ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٢) محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

يقول ابن سينا : « الحس المشترك هو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها . فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملّون والملموس ، لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين إنه ليس هذا ذاك » (١). ففى الحس المشترك تجتمع الإحساسات الواردة من الحواس الظاهرة ، وهو يقوم بالمقارنة والتمييز بينها . ويضع ابن سينا الحس المشترك فى أول التجويف المقدم من الدماغ (٢) . على خلاف أرسطو والفارابى اللذين يضعانه فى القلب .

ويثبت ابن سينا وجود الحس المشترك بعدة أدلة ، منها أننا نرى القطرة الساقطة خطًا مستقيمًا ، والنقطة الدائرة بسرعة خطًا مستديرًا . ويفسر ابن سينا هذه الظاهرة فيقول : « . . أنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورة المقابل . والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط . فقد بقيت إذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً ، واتصلت به هيئة الإبصار الحاضرة ، فعندك قوة قِبَل البصر إليها يؤدى البصر . هذه هى الحس المشترك » (٣) . ويلاحظ أوجه الشبه بين كلام ابن سينا عن رؤية القطرة النازلة خطًا مستقيمًا ، والنقطة الدائرة بسرعة خطًا مستديرًا ، وبين ما يقوله علماء النفس المحدثون عن خداع الحركة الظاهرة .

المصـوِّرة

المصوِّرة (أو الخيال) هى القوة التى تحفظ صور المحسوسات التى يدركها الحس المشترك ، وتبقيها فيها بعد غيبة المحسوسات ، وهى كذلك تحفظ صور المحسوسات التى تبتكرها القوة المتخيّلة . ووظيفة المصوِّرة حفظ فقط دون أن يكون لها أى فعل أو تصرف فيما تحفظ ، ولكنها تكون فى خدمة كل من الحس المشترك والمتخيّلة . فهى تخدم الحس المشترك بأن تحفظ ما يؤديه إليها من صور المحسوسات ، كما تخدم المتخيّلة بأن تقدم لها ما يحتاج من صور المحسوسات فى عملية التخيّل والأحلام ، وتحفظ ما تقوم المتخيّلة بتركيبه أو إبداعه . ومركز المصوِّرة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ (٤).

المتخيِّلـــة

القوة المتخيِّلة هى التى تقوم بالتصرّف فى صور المحسوسات المحفوظة فى المصوِّرة ، فقد تستعيدها كما هى ، كما يحدث فى عملية التذكر ، أو تقوم بتركيب بعضها إلى بعض ، أو فصل

---

(١) الشفاء ، ص ١٤٥ .
(٢) الشفاء ، ص ١٥١ ؛ النجاة ، ص ٢٦٥ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٦١ .
(٣) الشفاء ، ص١٤٦ ؛ الإشارات والتنبيهات ، جـ١ ، ص١٤٢ ؛ محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص١٥٤ .
(٤) النجاة ، ص ٢٦٦ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٢ .

بعضها عن بعض على صور وأشكال قد تكون مطابقة لما وجدناها عليه فى الواقع ، أو قد لا تكون مطابقة لها (١). وهى تتصرف أيضًا فى المعانى الجزئية التى يدركها الوهم من المحسوسات والتى تكون محفوظة فى الحافظة الذاكرة ، سواء بجمع الصور المحسوسة والمعانى ، أو فصلها بعضها عن بعض (٢). ومركز القوة المتخيِّلة فى التجويف الأوسط من الدماغ (٣).

وللمتخيِّلة دور هام فى عملية التذكر ، فهى دائمة الانكباب على خزانتى الصور المحسوسة والمعانى الجزئية تستعرض ما فيهما ، وتنتقل من صورة إلى صورة ، أو من معنى إلى معنى ، أو من صورة إلى معنى وبالعكس . وينتج عن ذلك أن تصبح الصور والمعانى أشد وضوحًا ، فتلوح الصور فى الحس المشترك ، والمعانى فى القوة الوهمية ، فتصبح مدركة بالفعل ، أى مُتَخيلة أو مُتَذكرة (٤).

وللمتخيلة دور هام أيضًا فى التفكير ، فهى تقدِّم إلى العقل الصور المحسوسة المحفوظة فى المصوِّرة ، والمعانى الجزئية المحفوظة فى الذاكرة ، فيستنبط منها العقل المعانى الكلية ، ويستمدّ منها مبادئ التفكير . وهذه الوظيفة خاصة بالإنسان فقط ، وتُسمَّى المتخيِّلة حينما تكون فى خدمة العقل بالقوة المفكِّرة . وأصل هذه التفرقة موجودة عند أرسطو الذى ميَّز بين التخيّل الحسى وهو موجود عند كل من الحيوان والإنسان ، والتخيل المفكر أو التخيّل العقلى ، وهو موجود فى الإنسان فقط (٥).

وحينما يستنبط العقل بمعاونة المتخيِّلة المعانى الكلية من الصور المحسوسة والمعانى الجزئية فإنه يصبح مستعدًا للقيام بوظيفته الخاصة به ، وهى إدراك المعقولات الكلية المجردة ، وهو يقوم بهذه الوظيفة مستقلاً عن القوة المتخيّلة ، ولكنه يقوم بها بالاستعانة بالعقل الفعّال (٦).

وللمتخيلة أيضًا دور هام فى الأحلام . فحينما تكون المتخيلة ، أثناء النوم ، متحررة من انشغالها بالإحساسات الواردة إليها من الحواس الظاهرة ، وتكون كذلك متحررة من خدمة العقل، فإنها تصبح متفرغة لأعمالها الخاصة بها ، فتقبل على المصوِّرة وتستعرض ما فيها من الصور المحسوسة ، فتقوى بعض هذه الصور باستعراض المتخيلة لها فتظهر فى الحس المشترك ، فتُرى

---

(١) الشفاء ، ص ١٤٧ . (٢) الإشارات والتنبيهات ، جـ١ ، ص ١٤٥ .

(٣) النجاة ، ص ٢٦٦ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٢ .

(٤) الشفاء ، ص ١٥١ ـ ١٥٥ ؛ محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

(٥) محمد عثمان نجاتى المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ؛

Aristote : De Anima III, ch. 10. 434 a 5-7; Tricot : De l'âme d'Aristote, Paris, 1974, note I, p. 208; Beare , J. : opc., pp. 297-298 .

(٦) محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

كأنها موجودة فى الخارج . فيرى النائم فى الحلم كأنه يرى أشياء حقيقية فى الخارج (١). ويلاحظ التشابه التام بين رأى ابن سينا فى علاقة القوة المتخيلة بالأحلام وبين ما قاله الفارابى من قبل عن هذا الموضوع . ويختلف كل من ابن سينا والفارابى عن أرسطو فى تفسير أسباب الأحلام ، كما بيّنا ذلك من قبل أثناء كلامنا عن الأحلام عند الفارابى .

وأشار ابن سينا أيضًا ، كما أشار الفارابى من قبل ، إلى بعض الأسباب الهامة فى حدوث الأحلام ، والتى تناولها علماء النفس المحدثون فيما بعد بالدراسة ، ووصلوا فيها إلى نتائج تؤيد ما سبق أن قال به كل من ابن سينا والفارابى . فقد ذكر ابن سينا ، وكذلك الفارابى من قبل ، أن بعض الأحلام تحدث نتيجة لتأثير بعض المؤثرات الحسية التى تقع على النائم ، سواء كانت هذه المؤثرات الحسية صادرة من الخارج أو من داخل البدن . قال ابن سينا فى هذا الصدد : « . . ومن عرض لعضو منه أن سخن أو برد بسبب حرّ أو برد حُكِيَ له أن ذلك العضو منه موضوع فى نار أو فى ماء بارد » (٢). وقد دلت البحوث التجريبية الحديثة على صحة ما ذهب إليه ابن سينا ، وكذلك الفارابى من قبله ، من أن للمؤثرات الحسية التى تقع على النائم تأثيرًا فى حدوث الأحلام(٣) .

وقال ابن سينا أيضًا ، وكذلك الفارابى من قبله ، بالرمزية فى الأحلام . فإن كثيرًا مما يراه النائم فى الحلم إنما هو عبارة عن رموز تشير إلى أشياء أخرى . يتضح ذلك من الدور الذى تقوم به المتخيلة فى الحلم من محاكاة ما يقع على النائم من مؤثرات حسية بصور محسوسة قد لا تكون مطابقة للمؤثرات الحسية التى تقع على النائم .

وقد أشار ابن سينا أيضًا ، مثل الفارابى من قبل ، إلى دور الأحلام فى إشباع الدوافع والرغبات . فإذا كان مزاج البدن فى حالة ما من شأنها أن تحدث نزوعًا إلى شيء ما ، قامت المتخيِّلة بمحاكاة الأفعال التى من شأنها أن تشبع هذا الدافع ، وكما يقول ابن سينا : « مثل ما يكون عندما تتحرك القوة الدافعة للمنيّ إلى الدفع ، فإن المتخيلة حينئذ تحاكى صورًا من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها . ومن كان به جوع حكيت له مأكولات . . . » (٤) ويتضح من ذلك أن ابن سينا والفارابى قد سبقا سيجمند فرويد مؤسس مدرسة التحليل النفسى فى تفسير الأحلام بأنها تقوم بإشباع الدوافع والرغبات .

---

(١) الشفاء ، ص ١٥٤ ؛ الإشارات والتنبيهات ، : جـ ١ ، ص ١٣٠ ـ ١٣٣ ؛ محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ٢١٠ ـ ٢١١ .

(٢) الشفاء ، ١٥٩ ؛ محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(٣) N.Vaschide, op.c., pp. 114, 136, 197.

(٤) الشفاء ، ص ١٥٩ .

وقد أشار ابن سينا أيضًا فى دراسته للأحلام إلى ظاهرة لها أهمية طبية ، فقد ذكر أن بعض الأحلام ينشأ عن بعض التغيّرات فى مزاج البدن ، أو عن بعض الإحساسات البدنية الداخلية التى يمكن أن يُستدلّ منها على حالات مرضية ، أو على بداية ظهور حالات مرضية خاصة ستظهر فى المستقبل (١). وقد اهتم بعض الباحثين المحدثين بدراسة هذا الموضوع ، وبينوا وجود أدلة كثيرة على علاقة الأحلام بالأمراض ، ودلالتها عليها (٢).

القـوة الوهميـة

القوة الوهمية (أو الوهـم) ، وهى قوة مُرتَّبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعانى الجزئية غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات ، مثل إدراك الشاة معنى العداوة فى الذئب فتهرب منه . ويتساءل ابن سينا كيف تدرك القوة الوهمية هذه المعانى الجزئية ، وهو يجيب على هذا التساؤل قائلاً : « . . إن ذلك للوهم من وجوه . من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية ، مثل حال الطفل ساعة يولد فى تعلّقه بالثدى ، ومثل حال الطفل إذا أُقل وأُقيم فكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق بمستمسك لغريزة جعلها فيه الإلهام الإلهي . وإذا تعرضت حدقتـه للقذى برد فأُطبق جفنه قبل فهم ما يعرض وما ينبغى أن يفعل بحسبه كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه . وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية ، والسبب فى ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومبادئها لا تنقطع . . . فإن الأمور كلها من هناك . وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعانى المخالطة للمحسوسات فيما يضرّ وينفع . فيكون الذئب تحذره كل شاة ، وإن لم تره قط ، ولا أصابتها منه نكبة . وتحذر الأسد حيوانات كثيرة . وجوارح الطير يحذرها سائر الطير. . . »(٣).

ويلاحظ من كلام ابن سينا السابق أنه « . . يعتبر جميع الأفعال الفطرية التى تصدر عن الإنسان ، أوالحيوان دون تعلم سابق غرائز . وهو يدخل فى مفهومه للغرائز الأفعال الفطرية البسيطة كالأفعال المنعكسة مثل انطباق الجفن حينما تتعرض العين للأذى ، والأفعال الغريزية الأكثر تعقيدًا مثل إدراك معانٍ فى بعض المحسوسات ، والاستجابة بطريقة فطرية معينة تجاه هذه المحسوسات ، كإدراك الشاة العداوة فى الذئب ، والاستجابة بالحذر منه والابتعاد عنه . ويفسر

---

(١) القانون فى الطب ، جـ١ ، ص ٦٠ و جـ٣ ، ص ٢٨٤ .

(٢) N.Vaschide, et M. Pièron : La psyebologie du Réve on Point du Vue Medicale , Paris p 9.

انظر محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ٢١٢ ـ ٢١٤ .

(٣) الشفاء ، ص ١٦٣ .

ابن سينا الغرائز بأنها إلهامات فائضة على النفوس من العناية الإلٰهية ، وهو يجعل الوهم القوة التى تنتمى إليها الغرائز » [١].

ويذهب ابن سينا إلى أن القوة الوهمية هى « مصدر جميع الأحكام والاعتقادات التى لا يجزم العقل بصحتها ، وإنما يسلّم الإنسان بها فقط على سبيل التوهم والتخيّل . مثال ذلك اعتقاد عامة الناس أن كل شيء ينتهى إلى خلاء ، والملاء غير متناهٍ ، وأن كل موجود متحيّز فى مكان . فهذه الاعتقادات والأحكام وأمثالها أوهام كاذبة ينقضها العقل . وقد تكون أحكام الوهم صادقة يشهد العقل بصحتها ، مثل اعتقاد الناس أنه لا يمكن أن يوجد جسم واحد فى مكانين » [٢].

ويذهب ابن سينا إلى أن الرجاء والتمنى والخوف واليأس أحكام خاصة بالقوة الوهمية . فهو يعرّف الرجاء بأنه تخيّل أمر ما مع حكم أو ظن بأنه فى الأكثر كائن . ويعرّف الأمنية بأنها تخيّل أمر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون إن كان . والخوف مقابل الرجاء ، واليأس عدمه . وهذه الأحكام التى تصاحب تخيّل الأمور المرجوّة والمتمنّاه والمخيفة والميئوس منها إنما هى أحكام غير عقلية ، وغير مقطوع بصحتها ، فهى أحكام للوهم » [٣].

ويذهب ابن سينا إلى أن للقوة الوهمية دورًا هامًا فى أفعال الحيوان والإنسان ، فهو يرى أن أغلب أفعال الحيوان ـ لأنه محروم من العقل ـ يتبع أحكام القوة الوهمية . وهو يرى أيضًا أن أغلب الناس يشبهون الحيوان فى ذلك ، فيتبعون فى أفعالهم أحكام القوة الوهمية التى لم يناقشها العقل[٤]. وفى أثناء مناقشة ابن سينا لهذه الوظيفة الخاصة بالقوة الوهمية ، استطاع بذكائه المتوقد ، وبملاحظته الدقيقة أن يكتشف مبادئ عملية التعلم الشرطى ، وهو ما كشفت عنه البحوث التجريبية الحديثة التى أجراها إيفان بافلوف الفسيولوجى الروسى المشهور ، والتى كان لها تأثير كبير فى البحوث الفسيولوجية والنفسية . يقول ابن سينا : « . . . إن الوهم هو الحاكم الأكبر فى الحيوان . ويحكم على سبيل انبعاث تخيلى من غير أن يكون ذلك محققًا . وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة ، فإن الوهم يحكم بأنه فى حكم ذلك . وتتبع النفس فى ذلك الوهم ، وإن كان العقل يكذبه . والحيوانات وأشباهها من الناس إنما يتبعون فى أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذى لا تفصيل نطقيًا (منطقيًا) له ، بل هو على سبيل انبعاث فقط . . »[٤]
إن كلام ابن سينا السابق عن استقذار الإنسان للعسل لمشابهته للمرارة يشير إلى طبيعة العملية التى تتكوّن بها الاستجابات الشرطية . فإن استجابة الاستقذار التى تثيرها فينا رؤية المرارة ترتبط

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٣ ؛ محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ١٧٤ .
(٢) محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ ؛ النجاة ، ص ٩٦ .
(٣) محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٧٥ . (٤) الشفاء ، ص ١٦٢ .

بشكل المرارة الذى يتميّز بالليونة والصفرة ، بحيث يصبح هذا الشكل فيما بعد قادرًا على إثارة استجابة الاستقذار ، فإذا رأينا العسل الذى يشبه المرارة فى ليونته ولونه ، فإنه يثير فينا استجابة الاستقذار التى تثيرها فينا رؤية المرارة ، تبعًا لمبدأ التعميم الذى هو من خصائص الاستجابة الشرطية . ويتضح رأى ابن سينا أيضًا فى هذا الموضوع من قوله التالى : « إن الحيوان إذا أصابه ألم ، أو لذة ، أو وصل إليه نافع حسى ، أو ضار حسىّ مقارنًا لصورة حسيّة ، فارتسم فى المصوَّرة صورة الشيء وصورة ما يقارنه ، وارتسم فى الذكر معه النسبة بينهما والحكم فيها ، فإن الذكر لذاته وجبلَّته ينال ذلك . فإذا لاح للمتخيَّلة تلك الصورة من خارج تحركت فى المصوَّرة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة ، أو الضارة ، وبالجملة المعنى الذى فى الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذى فى طبيعة القوة المتخيّلة ، فأحس الوهم بجميع ذلك معًا ، فرأى المعنى مع تلك الصورة ، وهذا على سبيل يقارب التجربة ، ولهذا تخاف الكلاب المَدَر والخشب وغيرها»(١).
ويتضح من هذه العبارات أن ابن سينا لاحظ أهمية اقتران بعض المُدْركات الحسِّية مع بعض الاستجابات ، بحيث تستطيع هذه المدركات الحسية ، فيما بعد ، إثارة هذه الاستجابات ، فإذا اقترن طعام ما بالشعور باللذة والسرور ، وإذا اقترنت العصا بالضرب المؤلم ، فإن رؤية هذا الطعام تثير الشعور باللذة وتبعث انفعال السرور ، ورؤية العصا تثير بالشعور بالألم ، وتبعث انفعال الخوف . ويضرب ابن سينا لذلك مثالاً وهو خوف الكلاب من المُدَر والخسب (٢).

وقد تأثر الغزالى فيما بعد بآراء ابن سينا فى وظائف الوهم وأحكامه ، وأخذ عنه فكرة اقتران بعض المؤثرات الحسية ببعض الاستجابات ، بحيث تصبح هذه المؤثرات الحسية فيما بعد قادرة على إثارة هذه الاستجابات ، وهى ما يسميها علماء النفس المحدثون بالاستجابات الشرطية . وسوف نتعرض فيما بعد لرأى الغزالى فى هذا الموضوع عندما نتناول الدراسات النفسية عند الغزالى .

الحافظة الذاكرة

القوة الحافظة الذاكرة « هى قوة مُرتَّبة » فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات (٣) » . كما أنها تحفظ أيضًا الأفعال(٤) . ووظيفة الحافظة الذاكرة حفظ فقط ، أما عملية تذكر المعانى فهى فى الحقيقة وظيفة للقوة الوهمية

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ .
(٢) محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٧٥ ـ ١٧٧ .
(٣) النجاة ، ص ٢٦٦ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٢ .
(٤) الشفاء ، ص ١٤٩ .

بالاشتراك مع المتخيّلة (١). وقد سبق أن ذكرنا أثناء كلامنا عن القوة المتخيّلة أن تذكر صور المحسوسات يحدث بأن تستعرض القوة المتخيّلة هذه الصور المحفوظة فى القوة المصوِّرة ، فتقوى هذه الصور ، فتلوح فى الحس المشترك ، فيحدث استعادتها وتذكرها . وكذلك يحدث تذكر المعانى عندما تستعرض القوة المتخيّلة المعانى المحفوظة فى الحافظة والذاكرة ، فتقوى هذه المعانى فتلوح فى القوة الوهمية فتدركها ، ويحدث استعادتها وتذكرها . فالتذكر هو تمثُّل صور المحسوسات فى الحس المشترك ، وتمثُّل المعانى فى القوة الوهمية . والقوة المتخيّلة هى التى تحرِّك الصور المحسوسة المحفوظة فى المصوِّرة وتدفعها إلى الارتسام فى الحس المشترك وهو القوة المدركة للصور المحسوسة ، وهى أيضًا التى تحرك المعانى المحفوظة فى الحافظة الذاكرة وتدفعها إلى الارتسام فى القوة الوهمية ، وهى القوة المدركة للمعانى (٢).

وهناك تشابه كبير بين التذكر والتخيّل ، فكل منهما هو عبارة عن تمثُّل الصور المحسوسة المحفوظة فى المصوِّرة فى الحس المشترك ، وتمثّل المعانى المحفوظة فى الحافظة الذاكرة فى الوهم . غير أن ابن سينا يميّز بين التذكر والتخيّل على أساس أن التذكر يضيف إلى إدراك الصور والمعانى ، إدراك الزمان الماضى ، أما التخيّل فإنه لا يضيف إلى إدراك الصور والمعانى إدراك الزمان الماضى ، فهو يدركها من حيث أنها موجودة الآن فقط (٣). وهذا هو أساس التفرقة بين التذكر والتخيل الذى يقول به علماء النفس منذ أرسطو حتى الآن (٤).

ويفرق ابن سينا بين مفهومى الذِكْر والتذكّر . فالذكر هو الاستعادة التلقائية لكل من الصور والمعانى ، وهو يحدث فى كل من الحيوان والإنسان . أما التذكر فهو الاستعادة الإرادية للصور والمعانى ، وهو خاص بالإنسان وحده (٥).

وأشار ابن سينا إلى وجود فروق كبيرة بين الناس فى قوة الذكر والتذكر ، كما ناقش أسباب النسيان ، واستطاع بذكائه ودقة ملاحظته أن يصل إلى تفسير علمى للنسيان لم يصل إليه علماء النفس المحدثون إلاّ بعد الربع الأول من القرن العشرين . فقد كان علماء النفس قبل ذلك يفسرون النسيان بأنه راجع إلى زوال الآثار التى يتركها التعلم السابق نتيجة عدم الاستعمال . واستمر هذا

---

(١) محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٢) الشفاء ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ؛ محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

(٣) محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ١٩٠ .

(٤) J.Beure : op.c., pp. 308, 319; Janet el seailles : Histoire de Le philosophie, paris, 1925, pp. 174,175; Ross, W.D. Aristote, trad. Fr., Paris, 1930, pp. 201; محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٥) الشفاء ، ١٦٤ ؛ محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ١٩٠ ـ ١٩١ .

التفسير شائعًا بين علماء النفس المحدثين مدة طويلة من الزمن حتى قام جينكنز Jenkins ودالنباخ Dallenbach فى عام ١٩٢٤ بدراسة تجريبية (١) بينت أن النسيان لا يحدث بسبب مجرد مضى الزمن بدون استعمال المعلومات ، وإنما يحدث بسبب كثرة نشاط الإنسان وانشغاله بأمور كثيرة تؤدى إلى تداخل معلوماته الجديدة وتعارضها مع معلوماته السابقة . وسميت هذه الظاهرة بالتداخل الرجعى Retroactive Interference أو الكفّ الرجعى Retroactive Inhibition. وبيّنت بعض الدراسات التجريبية الحديثة الأخرى أن النسيان قد يحدث أيضًا نتيجة تداخل المعلومات السابقة مع المعلومات الحديثة ، وسميت هذه الظاهرة بالتداخل اللاحق(٢) Proactive Interference . وقد سبق ابن سينا علماء النفس المحدثين فى تفسير النسيان بسبب تداخل المعلومات . يقول ابن سينا فى هذا الصدد : « . . وأكثر من يكون حافظًا هوالذى لا تكثر حركاته ولا تتفنّن همه ، ومن كان كثير الحركات لم يتذكر جيدًا . . . ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيدًا ؛ لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين ، فلا تذهل عما هى مقبلة عليه بغيره » (٣).

النفس الناطقة أو العقل

يتميز الإنسان عن سائر الحيوان بأن له نفسًا ناطقة ، أو عقلاً يميّز به بين الجميل والقبيح ، وبين الخير والشر ، وبين ما ينبغى فعله وما لا ينبغى ، كما يدرك به المعقولات المجرَّدة . ويقسم ابن سينا العقل ، كما فعل الفارابى من قبل ، إلى عقل عملى ، وعقل نظرى (أو علمى) . والعقل العملى هو القوة التى « تختص بالرويّة فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل ، أو يترك مما ينفع ويضرّ، ومما هو جميل وقبيح ، وخير وشر . فالأخلاق تكون للنفس من جهة العقل العملى . وكذلك ، فإن انفعالات الخجل والحياء والضحك والبكاء ، وما شابه ذلك من الانفعالات ، فإنما تحدث من جهة العقل العملى . وهو يستعمل القوّتين المتخيّلة والوهميّة فى استنباط التدابير فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية (٤). « فإذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن » (٥). ويستمدّ العقل العملى قدرته على هذه

---

(١) Jenkins J.G and Dallenbach, K.M. : Obliviscence during Sleep and Waking . American Journal of Psychology, 1924, Vol. 35,pp. 605-612.

(٢) محمد عثمان نجاتى : علم النفس والحياة ، مدخل إلى علم النفس وتطبيقاته فى الحياة ، ط ١٣ . الكويت : دار القلم ، ١٩٩٢ ، ص ٢١٥ـ٢١٦ .

(٣) الشفاء ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٤) النجاة ، ص ٢٦٧ .

(٥) الشفاء ، ص ١٨٤ ـ ١٨٦ .

الأفعال من القوة التى فوقها ، وهى العقل النظرى . والعقل العملى يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوة البدنية . والعقل العملى يتسلط على جميع قوى البدن على حسب توجيه أحكام العقل النظرى . ويمكن أن ننظر إلى النفس الناطقة (أى العقل) بأن لها « نسبة وقياس إلى جنبتين ، جنبة هى تحته، وجنبة هى فوقه ، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة . فهذه القوة العاملة هى القوة التى لها بالقياس إلى الجنبة التى دونها وهو البدن وسياسته . وأما القوة النظرية فهى القوة التى له بالقياس إلى الجنبة التى فوقه لينفعل ويستفيد منه ويقبل عنه . وكأن للنفس منا وجهين ، وجه إلى البدن ، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة أثرًا من جنس مقتضى طبيعة البدن . ووجه إلى المبادئ العالية ، ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه . . »(١).

العقل النظرى ومراتبه

إن العقل النظرى ، كما ذكرنا سابقًا ، هو القوة التى تدرك الصور الكلية المجرّدة . وهذه إما أن تكون مجردة بذاتها ، وإما أن تكون مجردة بتجريد العقل إياها من المادة ولواحقها .

وللعقل النظرى مراتب ، هى عبارة عن المراحل المختلفة لعملية الإدراك العقلى .

١ ـ العقل الهيولانى

إن العقل قبل إدراكه للمعقولات يكون عقلاً بالقوة ، أو عقلاً هيولانياً ، وهو عبارة عن الاستعداد المطلق الموجود عند الإنسان لإدراك المعقولات ، قبل أن يخرج هذا الاستعدا إلى الفعل ، مثل الاستعداد الموجود فى الطفل لتعلم الكتابة .

٢ ـ العقل بالملكة

وحينما يدرك العقل المعقولات الأولى وهى المقدمات التى يقع التصديق بها بلا اكتساب مثل «إن الكل أعظم من الجزء » ، و « إن المقادير المساوية لشىء متساوية » ، فإنه يصبح عقلاً بالملكة . ويمثّل ابن سينا العقل بالملكة بقوة الطفل الذى عرف القلم والدواية وبسائط الحروف على الكتابة .

٣ ـ العقـل بالفِعْل

وحينما يدرك العقل المعقولات الثوانى التى يتوصل إلى اكتسابها بالاستعانة بالمعقولات الأولى ،

---

(١) أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٣ ـ ٦٥ ؛ النجاة ، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .

فإنه يصبح حينئذٍ عقلاً بالفعل ، غير أنه لا يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، ولكنه يستطيع أن يطالعها متى شاء ، لأنه عقل يعقل متى يشاء بلا تكلّف اكتساب .

٤ ـ العقل المستفاد

وحينما تكون المعقولات حاضرة فى العقل بالفعل ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فإنه يصبح عقلاً مستفادًا ، وهو كمال العقل ، وبه يتم كمال الإنسان . وسمى بالعقل المستفاد لأنه يستفيد معقولاته ويستمدها من عقل مفارق خارج عنه ، هو العقل الفعّال الذى يكون بالنسبة له كالشمس بالنسبة للبصر . فكما أن شعاع الشمس يجعل العين مبصرة ، فكذلك العقل الفعال ينقل العقل من القوة إلى الفعل ، ويعطيه المعقولات التى يعقلها بالفعل . وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيوانى والنوع الإنسانى منه ، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .

وقد يشتد الاستعداد لقبول المعقولات عند بعض الناس بحيث يكونون شديدى الحدس ، وشديدى الاتصال بالعقل الفعّال ، فترتسم فى عقولهم المعقولات الموجودة فى العقل الفعال دون أدنى عناء ، وهذا ضرب من النبوّة . ويسمى ابن سينا هذه القوة ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية ، « بالقوة القدسية » ، ويسمى العقل فى هذه الحالة « بالعقل القدسى » (١).

ويلاحظ تأثر ابن سينا كثيرًا بالفارابى فى نظرية العقل ، فهو يردد ما سبق أن قاله الفارابى عن مراتب العقل ، غير أنه أضاف إلى هذه المراتب مرتبة جديدة هى العقل القدسى . كما يلاحظ أنه ، مثل الكندى والفارابى ، قد تأثر بكل من أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة والأسكندر الأفروديسى .

تدرج القوى النفسانية المدركة من حيث تجرّد إدراكاتها عن المادة

ويجب أن نشير هنا إلى أن ابن سينا يرتب القوى النفسانية المدركة من حيث درجة تجرّد إدراكاتها عن المادة . « . . فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ . وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة من جميع لواحقها ، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة وإن غابت المادة . فيكون كأنه لم ينزع الصورة عنالمادة نزعًا محكمًا ، بل يحتاج إلى رجوع المادة أيضًا فى أن تكون تلك الصورة موجودة له . وأما

---

(١) أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٥ ـ ٦٧ ؛ النجاة ، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٤ .

الخيال فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشدّ ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها فيه إلى وجود مادة ، لأن المادة ، وإن غابت ، أو بطلت ، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود فى الخيال ، إلاّ أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية . فالحس لم يجردها عن المادة تجريدًا تامًا ، ولا جردها عن لواحق المادة . وأما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريدًا تامًا ، ولكنه لم يجردها البتّة عن لواحق المادة ، لأن الصورة فى الخيال هى على حسب الصور المحسوسة ، وعلى تقدير ما ، وتكيّف ما ، ووضع ما . وليس يمكن فى الخيال ألبتة أن يتخيل صورة هى بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع . فإن الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس ، ويجوز أن يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما يخيّل الخيال ذلك الإنسان . . وأما الوهم فإنه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة فى التجريد ، لأنه ينال المعانى التى ليست هى فى ذاتها بمادية ، وإن عرض لها أن تكون فى مادة ، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية . وأما الخير والشر ، والموافق والمخالف ، وما أشبه ذلك ، فهى أمور فى أنفسها غير مادية ، وقد يعرض لها أن تكون فى مادة . . . والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور . فإذًا هو يدرك أمورًا غير مادية ، ويأخذها عن المادة . فهذا النزع أشد استقصاءً وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين ، إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة ، لأنه يأخذها جزئية ، وبحسب مادة مادة وبالقياس إليها ، ومتعلقة بصور محسوسة مكيّفة بلواحق المادة ، ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها »[1]. وأما العقل فإنه يأخذ الصورة المجردة تجريدًا تامًا عن المادة ولواحقها .

نظـرية المعـرفة

يعترف ابن سينا بأهمية الإدراك الحسى فى اكتساب المعرفة ، متفقًا فى ذلك مع أرسطو ، ولكنه لا يوافق على رأى أرسطو الذى يعتبر الإدراك الحسى أساس المعرفة والتفكير ، وبدونه لا تكون معرفة ولا تفكير . ويعتبر ابن سينا ، مثل الفارابى من قبل ، الإدراك الحسى مرحلة أولية تمهيدية تهيئ النفس للمعرفة العقلية التى هى فى الحقيقة ليست مكتسبة عن طريق الإحساس ، وإنما هى تكتسب من خارج العقل الإنسانى عن طريق الإلهام والفيض من العقل الفعال ، وهو عقل مفارق للمادة ، وهو العقل العاشر من العقول السماوية المفارقة للمادة بعد السبب الأول . أما كيف يمهد الإدراك الحسى للمعرفة العقلية ، فإن ابن سينا يرى ، كما ذكرنا من قبل ، أن العقل يستعين بالمتخيلة والوهم فى انتزاع المعانى الكلية من الجزئيات المدركة بالحس ، وذلك عن طريق

(١) النجاة ، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩ .

استعراضها لصور المحسوسات والمعانى الجزئية المحفوظة فى القوتين المصوِّرة والحافظة الذاكرة ، واستنباط المعانى الكلية منها . يقول ابن سينا : « . . إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة فى أشياء ، منها أن الحس يورد عليها الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة . أحدها انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به ، والذاتى وجوده والعَرَضى وجوده ، فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور ، وذلك بمعاونة استعمالها للخيال والوهم . . »[1] ويقول أيضًا : « . . كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية التى فى المصوِّرة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تكسب النفس استعدادًا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق»[2].

ويلاحظ التشابه الكبير بين نظرية المعرفة عند ابن سينا ، ونظرية المعرفة عند الفارابى . فالمعرفة تبدأ عند كل منهما بالإحساس ، ثم تنتهى بأن تصبح معرفة إشراقية .

ونجد فى نظرية المعرفة عند ابن سينا ، كما هو الحال أيضًا فى نظرية المعرفة عند الفارابى ، أن هناك ضربًا من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . فالكليات الأزلية الموجودة فى العقل الفعال فى مذهب كل من ابن سينا والفارابى شبيهة بمُثل أفلاطون . وإن عملية استنباط الكليات من الصور الحسية والمعانى الجزئية فى مذهب كل من ابن سينا والفارابى ، ليست سوى تعبير عن نظرية التجريد الأرسطية . والفرق بين أفلاطون وكل من ابن سينا والفارابى هو أن الأول جعل المعقولات الأزلية قائمة بذاتها ، بينما جعلها ابن سينا والفارابى قائمة فى العقل الفعّال ، لتفيض منه على العقل الإنسانى[3].

الانفعـال

لم يُعْنَ ابن سينا كثيرًا بدراسة الحالة الوجدانية والانفعالية للإنسان ، فهو لم يتعرض لها إلاّ قليلاً جدًا ، وبإيجاز شديد فى بعض كتبه . وقد ذكربعض الانفعالات الشائعة التى تحدث نتيجة مشاركة الإنسان لغيره من الناس فى الحياة الاجتماعية . قال ابن سينا : « . . ومن خواص الإنسان أنه يتبع إدراكه للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ، ويتبعه الضحك . ويتبع إدراكه للأشياء

---

(١) الشفاء ، ص ١٩٧ ؛ النجاة ، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٦١ ـ ٦٢ . يستعمل ابن سينا أحيانًا كلمة « الخيال » ويعنى بها « التخيّل » أى القوة المتخيّلة ، وهذا هو معنى الخيال هنا . ولكنه فى أحيان أخرى يقصد بالخيال « القوة المصوّرة » .

(٢) الإشارات والتنبيهات ، جـ ١ ، ص ١١٦ .

(٣) جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص ٢٦١ .

المؤذية انفعال يسمى الضجر ، ويتبعه البكاء » (١) . وإذا أدرك الإنسان أن الناس يشعرون أنه فعل شيئًا من الأشياء التى أجمع الناس على أنه لا ينبغى أن يفعلها ، فإنه يشعر حينئذٍ بانفعال يسمى الخجل . وإذا ظن الإنسان أن أمرًا فى المستقبل يمكن أن يضره ، شعر بانفعال يسمى الخوف . وللإنسان بإزاء الخوف الرجاء (٢). وذكر ابن سينا فى مواضع أخرى أن العقل العملى يحدث فى القوة النزوعية هيئات يتهيأ بها الإنسان لحدوث انفعالات الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك (٣).

ويذهب ابن سينا إلى وجود علاقة وثيقة بين النفس والبدن ، فالتغيرات فى الحالات النفسانية ، التى تحدث فى حالات الانفعال مثلاً ، يصاحبها ، أو يتبعها تغيُّرات فى الحالة البدنية . يقول ابن سينا : « جميع العوارض النفسانية يتبعها ، أو يصحبها حركات الروح إما إلى خارج وإما إلى داخل . . والحركة إلى خارج إما دفعة كما عند الغضب . وإما أولاً فأولاً كما عند اللذة وعند الفرح المعتدل . والحركة إلى داخل إما دفعة كما عند الفزع ، وإما أولاً فأولاً كما عند الحزن . . . » (٤). ويعنى ابن سينا بحركات الروح حركات الدم . ويشير ابن سينا هنا إلى ما أثبتته البحوث الحديثة من أن الانفعال تصاحبه تغيرات فسيولوجية كثيرة ، من أهمها ما يحدث من تغيرات فى الدورة الدموية ، إذ تزداد سرعة وشدة خفقان القلب ، وينتج عن ذلك زيارة كمية الدم التى يرسلها القلب إلى أجزاء البدن ، وتنقبض الأوعية الدموية الموجودة فى الأحشاء ، وتتسع الأوعية الدموية الموجودة فى الجلد والأطراف . ولذلك يشعر الإنسان عند الغضب بالحرارة تتدفق فى وجهه وبدنه ويحمر وجهه (٥). ويُلاحظ كذلك أن الإنسان فى حالة الفزع الشديد يصفر وجهه بسبب حركة دمه إلى الداخل ، وهذا ما عبّر عنه ابن سينا بقوله « والحركة إلى داخل إما دفعة كما عند الفزع » .

ويجب أن نتأمل قليلاً فى قول ابن سينا الذى ذكرناه سابقًا وهو أن « جميع العوارض النفسانية يتبعها ، أو يصحبها حركات الروح » . فقد أشار ابن سينا فى هذه العبارة إلى مشكلة شغلت علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس فى العصر الحديث ، وهى : هل الشعور بالانفعال والتغيرات الفسيولوجية المصاحبة له ، يحدثان معا فى نفس الوقت ، أم أن أحدهما يسبق الآخر . فقد ذهب كل من كانون Cannon وبارد Bard فى العصر الحديث إلى أن الشعور بالانفعال يحدث فى نفس الوقت الذى يحدث فيه التغيرات الفسيولوجية والعضلية (٦). وقد أبدى ابن سينا رأيه فى هذه

---

(١) الشفاء ، ص ١٨٣ . (٢) المرجع السابق .
(٣) النجاة ، ص ٢٦٧ ؛ أحوال النفس الناطقة ، ص ٦٣ .
(٤) القانون فى الطب ، جـ ١ ، ص ٩٤ ـ ٩٥ .
(٥) محمد عثمان نجاتى : علم النفس والحياة ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

المشكلة، قبل أن تثار فى العصر الحديث ، وقبل أن يتناولها العلماء المحدثون بالدراسة ، وقال فى الإجابة عليها باحتمالين . أحدهما هو أن الانفعال يحدث مصاحبًا للتغيرات الفسيولوجية ، وهو ما قال به كل من كانون وبارد . أما الاحتمال الثانى الذى قال به ابن سينا ، وهو أن الانفعال يحدث أولا ، ثم تتبعه التغيرات الفسيولوجية ، فلا يقول به أحد من علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس المحدثين .

وقد استعان ابن سينا بما يحدث من تغيّر فى سرعة وشدة النبض أثناء الانفعال فى علاج شخص مصاب بحالة عشق شديد . وقد أراد ابن سينا أولاً أن يعرف الفتاة التى يعشقها هذا الشخص ، حتى يمكن بعد ذلك أن يتخذ خطوات عملية فى علاجه من عشقه . وقد ابتكر ابن سينا طريقة طريفة لتحقيق غرضه . فكان يضع إصبعه على نبض هذا الشخص ، ثم يقول له كثيرًا من أسماء الفتيات والأماكن ، والبلاد ، والأحياء . وكان يلاحظ ما يحدث من تغيّر فى سرعة وشدة النبض عندما يسمع هذه الأسماء . واستطاع بهذه الطريقة الطريفة أن يصل إلى معرفة الفتاة التى يعشقها هذا الشخص [1]. وقد سبق ابن سينا المحللين النفسانيين وعلماء النفس فى العصر الحديث فى الاستعانة بالتغيرات الفسيولوجية التى تطرأ على الإنسان لمعرفة ما يصيبه من اضطراب انفعالى . وقد استخدم بعض المحللين النفسانيين المحدثين نفس الطريقة التى استخدمها ابن سينا، وهى النطق بكلمات معينة ، وملاحظة ما تحدثه هذه الكلمات من اضطراب انفعالى فى الفرد، والاستدلال من ذلك على المشكلة النفسانية التى يعانى منها الفرد . وفضلاً عن ذلك ، فإن ابن سينا ، بطريقته الطريفة التى قاس بها التغيرات التى تحدث فى سرعة النبض ، قد سبق علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس المحدثين الذين يستعينون الآن بأجهزة دقيقة الصنع لقياس التغيرات الفسيولوجية المصاحبة للاضطراب الانفعالى ، وهى أجهزة حساسة لقياس مقاومة الجلد للتيارات الكهربية الضعيفة التى تحدث أثناء الانفعال (استجابة الجلد الجلفانية) Galvanic skin response ، ويطلق عليها « أجهزة كشف الكذب » بسبب كثرة استخدامها فى التحقيقات الجنائية .

وقد قام ابن سينا أيضًا بعلاج بعض حالات الاضطرابات العقلية ، وذكر فى كتابه « القانون فى الطب » بعض حالات المرض العقلى التى عالجها .

السعادة

يطلق ابن سينا لفظ السعادة والشقاء على سعادة النفس وشقائها فى الحياة الآخرة ؛ أما حين

---

(١) ابن سينا : القانون فى الطب ، جـ ٢ ـ القاهرة : مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع ، (د . ت) ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

تكون السعادة والشقاء متصلة بالبدن فى هذه الحياة الدنيوية ، فإن ابن سينا يسميها لذة وألمًا . ويذهب ابن سينا أن لكل قوة نفسانية لذة (أو خيرًا) تخصها ، كما أن لها كذلك ألمًا (أو شرًا) يخصها . فلذة القوة الشهوانية ، مثلاً ، أن تتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الحواس الخمس الخارجية ، ولذة القوة الغضبية الظفر ، ولذة القوة الوهمية الرجاء ، ولذة القوة الحافظة تذكر الأمور الموافقة الماضية . وأذى كل واحدة منها ما يضادها . وتشترك كل القوى النفسانية فى أن الشعور بما يوافقها ويلائمها هو اللذة والخير الخاص بها . وإدراك كل قوة منها لما يوافقها هو حصول كمالها . ولكمال هذه القوى النفسانية مراتب مختلفة . فما كان منها كماله أتمّ وأفضل وأدوم ، فتكون لذته أبلغ وأوفى . والقوة العاقلة أفضل القوى النفسانية وأشرفها وأعظمها شأنًا ، وكمالها أفضل الكمالات . وكمال القوة العاقلة الخاص بها هو أن ترتسم فيها صور جميع المعقولات ، فتشعر حينئذ بلذة هى أفضل اللذات جميعًا ، ولا يمكن مقارنتها باللذات الحسية والشهوانية والغضبية . وإن ما يعوقنا فى حياتنا الدنيوية عن الشعور باللذات العقلية هو انغماسنا فى اللذات الحسية والشهوانية والغضبية . فإذا تخلص الإنسان من ربقة هذه اللذات ، وانصرف بكليته إلى إدراك المعقولات ، ووصل إلى مرتبة العقل المستفاد ، فإنه يكون قريبًا جدًا من العقل الفعال بحيث تفيض عليه المعقولات مباشرة ، وهذا هو أعظم اللذات التى يمكن أن يحصل عليها الإنسان فى الحياة الدنيوية(١).

ومن الجدير بالملاحظة أن رأى ابن سينا فى السعادة هو نفس الرأى الذى قال به الفارابى من قبل . فالسبيل الذى يوصِّل إلى السعادة عند ابن سينا ، كما هو عند الفارابى ، هو فعل التعقل ، والترقى فى مراتبه حتى بلوغ مرتبة العقل المستفاد الذى هو أهل لفيض المعقولات عليه من العقل الفعال . وهذا هو أعظم سعادة يمكن أن يصل إليها الإنسان .

ويرى ابن سينا أيضًا أن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، أى بإصلاح الأخلاق ، وذلك بأن يتمسك الإنسان بالفضيلة وهى التوسط بين الخُلُقين الضدين . يقول ابن سينا : « والفضائل هى الوسط بين الإفراط والتفريط . وإذا حصلت ملكة التوسط تنزه الإنسان عن الهيئات الانقيادية لما تدفع إليه الشهوة ، وتأمر به الغلبة والغضب . فالمطلوب من إصلاح الأخلاق إفادة النفس هيئة الاستعلاء والتنزيه ، لا الإذعان والانقياد » (٢).

وإذا ما بلغت القوة العاقلة أقصى حد من الكمال فى حياتها الدنيوية ، فإنها إذا ما فارقت

---

(١) النجاة ، ص ٤٧٧ ـ ٤٨٧ ، أحوال النفس الناطقة ، ص ١٢٧ ـ ١٣٧ .
(٢) أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٨ ، ص ٦٨ .

البدن ، فإنه يمكنها أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه فى العالم الآخر ، حيث ترتسم فيها صور جميع المعقولات ، فتشعر بلذة عظيمة هى أجل من كل لذة وأشرف ، وهذه هى السعادة . أما إذا كان الإنسان مشغولاً باللذات الحسية والشهوانية والغضبية فى حياته الدنيوية ، فإنه يحرم من اللذة العقلية التى هى أفضل اللذات ، وإذا ما فارقت النفس البدن ، فإنها لا تكون سعيدة فى حياتها الآخرة ، بل تكون فى شقاء .

آراء ابن سينا التربوية (١)

لابن سينا فى كتاب « السياسة » آراء تربوية قيمة ذكرها فى سياق حديثه عن سياسة الرجل لولده . وقد أبدى ابن سينا اهتمامًا بإحسان تسمية الأبناء ، ومن المعروف الآن أن للاسم أهمية فى تكوين مفهوم الذات عند الطفل .

وأشار ابن سينا أيضًا إلى أهمية العناية بتربية الطفل وتأديبه منذ الطفولة المبكرة ابتداء من عقب الفطام ، حتى يكتسب الطفل الأخلاق والعادات الحسنة . وأشار إلى أنه إذا أهمل تأديب الطفل فى هذه السن المبكرة ، فقد تتمكن فيه الأخلاق الذميمة والعادات السيئة ، ويصبح من الصعب الإقلاع عنها . وقد سبق ابن سينا بذلك سيجمند فرويد وعلماء النفس المحدثين الذين نادوا بأهمية السنوات الأولى من حياة الطفل فى تكوين شخصيته ، وفى اكتساب سماته الخلقية .

وأشار ابن سينا أيضًا إلى أهمية استخدام الثواب والعقاب فى تأديب الطفل وتعليمه الأخلاق الطيبة والسلوك الحسن . وذكر من أنواع الثواب التى يمكن استخدامها فى تأديب الطفل الإقبال عليه وإظهار الاستحسان والرضا عما يفعل من الأفعال الحسنة ، والثناء عليه . وذكر من أنواع العقاب الترهيب ، والإعراض عنه ، وتوبيخه . فإن لم يفد الإرهاب الشديد فى ردع الطفل ، فإنه يمكن الاستعانة بالضرب باليد ضربًا لا يكون موجعا إلى درجة تثير فيه الخوف الشديد ، ولا يكون خفيفًا إلى درجة تجعله لا يحفل به ولا يهتم . يقول ابن سينا : « فإذا فُطم الصبى عن الرضاع بُدئ بتأديبه ورياضة أخلاقه . قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة ، وتفاجئه الشيم الذميمة . فإن الصبى تتبادر إليه مساوئ الأخلاق وتنثال عليه الضرائب الخبيثة ، فما تمكّن منه من ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ، ولا عنه نزوعًا . فينبغى لغُنم الصبى أن يجنّبه (٢) مقابح الأخلاق ، وينكّب عنه معايب العادات بالترهيب والترغيب ، والإيناس والإيحاش ، وبالإعراض والإقبال ،

---

(١) ابن سينا : « كتاب السياسة » ، نشر الأب لويس معلوف اليسوعى . بيروت : المطبعة الكاثولوكية ، ١٩١١ ، ص ١٢ ـ ١٥ .

(٢) يعود الضمير هنا إلى الوالد ، لأن عنوان هذا المبحث هو « سياسة الرجل لولده » .

وبالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى ما كان كافيًا . فإن احتاج إلى الاستعانة باليد لم يُحجم عنه ، وليكن أول الضرب قليلاً موجعًا كما أشار به الحكماء قبلُ بعد الإرهاب الشديد ، وبعد إعداد الشفعاء ، فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظن الصبى بما بعدها واشتد منها خوفه , وإذا كانت خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقى فلم يحفل به » (١) .

فإذا اشتد قوام الطفل ، وتعلم الكلام ، وتهيأ للتعليم ، بُدئ فى تعليمه القرآن الكريم ومبادئ الدين ، وحروف الهجاء ، ومبادئ الكتابة ، ورواية الرجز والشعر . ويختار له من الشعر ما « قيل فى فضل الأدب ، ومدح العلم ، وذم الجهل ، وعيب السخف ، وما حُثَّ فيه على بِرّ الوالدين ، واصطناع المعروف ، وقرى الضيف ، وغير ذلك من مكارم الأخلاق » (٢).

واهتم ابن سينا بضرورة أن يكون المؤدب ذا دين وخُلُق ، وذا شخصية متزنة ، ووقورًا ورزينًا ، ولبيبًا وحلو الحديث ، وعارفًا بطرق تأديب الأطفال . ويشير ابن سينا بذلك إلى أهمية اختيار المعلم لما له من تأثير كبير فى تكوين شخصية التلميذ .

وبعد انتهاء الصبى من علم القرآن الكريم وأصول اللغة ، يُنظر فى نوع الصناعة ، أو المهنة التى يُراد توجيهه إلى تعلمها . ويذكر ابن سينا أنه ينبغى على مَنْ يقوم بتوجيه الصبى إلى الصناعة ، أو المهـنة أن يعلم « أن ليس كل صناعة يرومها الصبى ممكنة له مؤاتية ، ولكن ما شاكل طبعه وناسبه» (٣). ويقول ابن سينا أيضًا : « . . ينبغى لمدبّر الصبى إذا رام اختيار الصناعة أن يزن أولاً طبع الصبى ويسبر قريحته ويختبر ذكاءه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فإذا اختار له إحدى الصناعات تعرّف قدر ميله إليها ورغبته فيها ، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا ، وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة ، ثم يبتُّ العزم ، فإن ذلك أحزم فى التدبير ، وأبعد من أن تذهب أيام الصبى فيما لا يؤاتيه ضياعًا » (٤). ويشير ابن سينا فى هذه العبارات إلى الفروق الفردية بين الصبيان فى استعداداتهم وقدراتهم ، وإلى ضرورة العناية فى اختيار المهنة التى تكون أكثر مناسبة وملاءمة لاستعدادات الطفل وقدراته وميوله ، وهذا هو ما يعنى به فى العصر الحديث المتخصصون فى التوجيه المهنى . وقد سبق ابن سينا علماء النفس المحدثين فى الاهتمام باختبار الذكاء والاستعدادات والميول فى عملية التوجيه المهنى ، يفهم ذلك بوضوح من قوله إنه ينبغى وزن طبع الصبى وسبر قريحته واختبار ذكائه ، غير أن ابن سينا لم يوضح الطرق التى يمكن استخدامها فى هذا الغرض ، وهى بطبيعة الحال لم تكن طرقًا موضوعية مقننة كما هو متبع الآن .

---

(١) ابن سينا ، المرجع السابق ، ص ١٢ ـ ١٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤ .

الفصل السابع

ابن حزم

(٣٨٤ هـ/ ٩٩٤ م - ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤ م)

حياته

هو أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ، وأصله بن فارس ، ولد بقرطبة من بلاد الأندلس سنة ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) على حسب رواية ابن خلكان(١) ، أو فى سنة ٣٨٣ هـ على حسب رواية ياقوت الحموى (٢) . وكان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد وزيرًا للمنصور محمد بن عبد الله بن أبى عامر ، كما عمل وزيرًا من بعده لأبيه المظفّر . وكان ابنه ابن حزم وزيرًا لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبَّار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله(٣) . وقد لاقى ابن حزم كثيرًا من المتاعب والمحن من جراء اشتغاله بالسياسة ، وبسبب الفتنة فى الأندلس . ثم ترك ابن حزم خدمة الحكام وأقبل على قراءة العلوم والمنطق وعلوم الشريعة والفقه والحديث . قال عنه ابن خلكان : « . . كان حافظًا عالمًا بعلوم الحديث وفقهه ، مستنبطًا للأحكام من الكتب والسنة . وكان متفننًا فى علوم جمّة ، عاملاً بعلمه ، زاهدًا فى الدنيا بعد الرياسة التى كانت له ولأبيه من قبله فى الوزارة وتدبير الممالك ، متواضعًا ذا فضائل جمة » (٤). وقال ابن خلكان إنه قيل فى حقه : « كان أبو محمد أجمع أهل الأندلس قاطبة بعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة مع توسعه فى علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار » (٥). وقال ياقوت الحموى: إن أبا مروان بن حيان قال عنه : « كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ، وله فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة ، غير أنه لم يخل فيها من غلط وسقط لجراءته على التسوّر على الفنون

---

(١) ابن خلكان ، جـ٣ ، ص ٣٢٥ . (٢) ياقوت الحموى ، جـ٣ ، ص ٥٤٧ .
(٣) جمال الدين القفطى ، ص ١٥٦ ؛ صاعد ، ص ١١٧ .
(٤) ابن خلكان ، جـ٣ ، ص ٣٢٥ .
(٥) ابن خلكان ، جـ٣ ، ص ٣٢٦ .

ولاسيما المنطق ، فإنهم زعموا أنه زلّ هنالك وضلّ فى شكوك المسالك ، وخالف أرسطاطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاضه » (١).

وكان ابن حزم من أتباع المذهب الظاهرى ، يقبل نصوص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة الموثوقة على ظاهر معناها دون تأويل ، إلاّ إذا اقتضت ضرورة لذلك من عقل أو حس (٢). وكان يرفض القياس والاستدلال ، ويهاجم المذاهب الكلامية على اختلافها سواء المعتزلة ، أو الأشعرية ، وكان يعتبرها كلها باطلة وفى ضلال (٣).

وكان ابن حزم كثير النقد للعلماء المتقدمين ، لا يكاد يسلم أحد من لسانه ، فغضب عليه فقهاء وقته ، فتمالئوا ضده ، وشنّعوا عليه ، وحذروا السلاطين من فتنته ، ونهوا العوام عن الدنو منه ، والأخذ عنه . فأقصته الملوك وشردته عن بلاده حتى انتهى إلى بادية لَبْلَة ، وهى بلدة فى غرب الأندلس ، فتوفى فيها سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) ، وقيل : إنه توفى فى مَنْتَ لِيشَم وهى قرية من أعمال لَبْلَة كانت ملك ابن حزم (٤).

مـؤلفــاته

لابن حزم مؤلفات كثيرة فى المنطق ، وأصول الفقه ، والحديث ، والنحل والملل ، والتاريخ ، والنسب ، والأدب ، والرد على المعارضين . ويذكر ابنه أبو رافع الفضل أن عدد مؤلفات أبيه نحو أربعمائة مجلد (٥). ويهمنا فى دراستنا الحالية من كتبه الكثيرة ثلاثة فقط هى التى تناول فيها موضوعات تتعلق بعلم النفس ، وهى :

١ ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل . الجزء الخامس . بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٠ .

٢ ـ طوق الحمامة فى الألفة والألاف . تحقيق نصر فريد محمد واصل وآخرين . القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٦ م .

٣ ـ الأخلاق والسير فى مداواة النفوس . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٨ م .

---

(١) ياقوت الحموى ، جـ ٣ ، ص ٥٥١ ـ ٥٥٢ ؛ انظر أيضًا صاعد ، ص ١١٨ .
(٢) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٥٩٥ .
(٣) ماجد فخرى ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٤٣١ .
(٤) ابن خلكان ، جـ ٣ ، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ ؛ ياقوت الحموى ، جـ ٣ ، ص ٥٢٥ .
(٥) جمال الدين القفطى ، ص ١٥٦ ؛ صاعد ، ص ١١٨ ؛ ياقوت الحموى ، جـ ٣ ، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨ . انظر أيضًا خير الدين الزركلى ، الأعلام ـ قاموس تراجم ، المجلد الرابع ، الطبعة التاسعة ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٩٠ ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

تعريف النفس

يناقش ابن حزم فى كتاب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » آراء الأقدمين فى النفس ، ويردّ على أبى بكر عبد الرحمن بن كيسان الذى أنكر وجود النفس جملة ، وعلى جالينوس الذى قال : إن النفس عرض وهى مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد ، وعلى أبى الهذيل الذى قال : إنها عرض كسائر أعراض الجسم ، وعلى من قال إنها النسيم الداخل والخارج بالتنفس ، وعلى معمّر بن عمر، والعطار أحد شيوخ المعتزلة وغيرهم من الأوائل الذين قالوا : إن النفس جوهر وهى ليست جسمًا . وبعد أن فنّد ابن حزم هذه الآراء ، وأثبت وجود النفس ، وأنها شىء غير الجسد [1] ، فإنه عرّفها بأنها المدركة للأمور ، المدبِّرة للجسد ، الفعّالة ، العاقلة ، المميِّزة ، الحيّة ، المخاطبة ، المكلفة[2]. وهى جسم علوى فلكى خفيف للغاية ، وهو أخفّ من الهواء [3] . وهى المتحركة باختيارها ، وهى التى تألم ، وتلتذّ ، وتفرح ، وتحزن ، وتغضب ، وترضى ، وتعلم ، وتجهل ، وتحبّ ، وتكره ، وتذكر ، وتنسى ، وهى تعلم نفسها وغيرها [4] ، وتعلم الأجسام والأعراض ، وخالق الأجسام والأعراض ، وخالقها هى نفسها أيضًا [5] . وهى جسم له طول وعرض وعمق[6]، وهو يذكر عدة براهين يثبت بها أن النفس جسم [7]. وهى « متصلة بالجسم على سبيل المجاورة ، ولا يجوز سوى ذلك ، فى رأى ابن حزم ، إذ لا يمكن أن يكون اتصال الجسمين إلاّ بالمجاورة ، وأما اتصال المداخلة فإنما هو بين العرض والعرض والجسم والعرض . . » [8].

ويقول ابن حزم : إن للنفس وجودًا قبل حلولها فى الجسد ، وإنها حينما حلّت فيه ، أصبح مؤذيًا لها ، كأنها وقعت فى طين مخمَّر فأنساها انشغالها بالجسد كل ما سلف لها [9]. « وهى إذا تخلَّصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظرًا ، وأصح علمًا ، كما كانت قبل حلولها فى الجسد » [10]. والنفس باقية بعد الموت ، ولا يذهب حسها وعلمها بعد الموت ، « بل حسها بعد الموت أصح ما كان ، وعلمها أتمّ ما كان ، وحياتها التى هى الحس والحركة الإرادية باقية بحسبها أكمل ما كانت قط . قال عز وجلّ : (وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون) » [11].

---

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٠ ، جـ٥ ، ص ٧٤ـ ٨٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٤ـ ٧٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٨٠ـ ٨١ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٨٧ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٧٤ .
(٧) المرجع السابق ، ص ٨٩ـ ٩١ .
(٨) المرجع السابق ، ص ٨٦ .
(٩) المرجع السابق ، ص ٧٥ .
(١٠) المرجع السابق ، ص ٨٧ .
(١١) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

النفس والروح والعقـل

إن النفس والروح ، عند ابن حزم ، اسمان مرادفان لشىء واحد ، فمعناهما واحد (١). يقول ابن حزم : « . . إن الروح والنفس شىء واحد . ومعنى قول الله تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى) (٢) إنما هو لأن الجسد مخلوق من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة ، ثم عظمًا ، ثم لحمًا ، ثم أمشاجًا ، وليس الروح كذلك ، وإنما قال الله تعالى آمرًا له بالكون كن فكان ، فصّح أن النفس والروح والنسمة أسماء مترادفة لمعنى واحد . وقد يقع الروح أيضًا على غير هذا . فجبريل عليه السلام الروح الأمين ، والقرآن روح من عند الله » (٣).

أما « النفس » و « العقل » فهما « لفظتان من لغة العرب موضوعتان فيها لمعنيين مختلفين » (٤). إن العقل ، عند ابن حزم ، عرض محمول فى النفس ، يقول ابن حزم : « وأما العقل فلا خلاف بين أحد له عقل سليم فى أنه عرض محمول فى النفس ، وكيفية برهان ذلك أنه يقبل الأشدّ والأضعف ، فنقول عقل أقوى من عقل ، وأضعف من عقل ، وله ضد وهو الحمق . ولا خلاف فى الجواهر أنها لا ضد لها ، وإنما التضاد فى بعض الكيفيات فقط » (٥).

ويهاجم ابن حزم الفلاسفة الذين قالوا بالعقل الفعّال والعقول السماوية فيقول : « إن العقل فعل النفس ، وهو عرض محمول فيها ، وقوة من قواها ، فهو عرض كيفية بلاشك . وإنما غلط من غلط فى هذا لأنه رأى لبعض الجهال المخلطين من الأوائل أن العقل جوهر ، وأن له فلكًا ، فعوّل على ذلك من لا علم له ، وهذا خطأ » (٦).

ويعرف ابن حزم العقل فيقول : « هو تمييز الفضائل من الرذائل ، واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل ، والتزام ما يحسن به المغبّة فى دار البقاء وعالم الجزاء ، وحسن السياسة فيما يلزم المرء فى دار الدنيا » (٧).

الأحلام والرؤى

تكلم ابن حزم عن الأحلام والرؤى ، وقال : « إنها أنواع : فمنها ما يكون من قِبَل الشيطان وهو ما كان من الأضغاث والتخليط الذى لا ينضبط . ومنها ما يكون من حديث النفس وهو ما يشتغل به المرء فى اليقظة فيراه فى النوم من خوف عدو ، أو لقاء حبيب ، أو خلاص من خوف ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٤ .
(٢) الإسراء : ٨٥ .
(٣) المرجع السابق ، ٩٢ ،
(٤) المرجع السابق ، ص ٩١ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٧١ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٧٢ .
(٧) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

أو نحو ذلك . ومنها ما يكون من غلبة الطبع كرؤية من غلب عليه الدم للأنوار والزهر والحمرة والسرور ، ورؤية من غلب عليه الصفراء للنيران ، ورؤية صاحب البلغم للثلوج والمياه ، وكرؤية من غلب عليه السوداء للكهوف والظلم والمخاوف . ومنها ما يريه الله عزّ وجلّ نفس الحالم إذا صفت من أكدار الجسد ، وتخلصت من الأفكار الفاسدة ، فيشرف الله تعالى به على كثير من المغيبات التى لم تأت بعد . وعلى قدر تفاضل النفس فى النقاء والصفاء يكون تفاضل ما يراه فى الصدق . وقد جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه لم يبق من النبوة إلاّ المبشرات ، وهى الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو ترى له ، وأنها جزء من ستة وعشرين جزءًا من النبوة ، إلى جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة ، إلى جزء من سبعين جزءًا من النبوة . هذا نص جلىّ على ما ذكرنا من تفاضلها فى الصدق والوضوح والصفاء من كل تخليط »(1). ويرى ابن حزم أن رؤيا الأنبياء كلها صادقة لأنها وحى ، أما رؤيا غير الأنبياء ، قد تكذب وقد تصدق ـ وقد تصدق رؤيا الكافر ولا تكون حينئذ جزءًا من النبوة أو مبشّرة ، ولكن إنذارًا له أو لغيره ووعظًا (2).

إن تحليل ابن حزم لأنواع الأحلام تحليل دقيق يدلّ على قوة ملاحظة ، وعلى قدرة عالية فى التحليل . وإن ما قاله عن نوع الأحلام التى تنشأ من حديث النفس ، وما يشتغل به المرء فى يقظته ، وعن النوع الذى ينشأ عن غلبة بعض أنواع الأمزجة ، إنما هو تحليل صحيح فى ضوء العلم الحديث . ويلاحظ التشابه بين ما قاله ابن حزم عن الأحلام والرؤى وبين ما قاله عنها العلماء السابقون مثل الفارابى وابن سينا .

الحـــبّ

قام ابن حزم فى كتاب « طوق الحمامة » بتحليل « الحب » تحليلاً نفسيًا دقيقًا ، فعرّف ماهيته ، وبين أنواعه ومراتبه المختلفة ، وعلاماته ، والوسائل المختلفة التى يعبّر بها المحبّ عن حبه ، والحالات النفسية المختلفة للمحب ، والظروف المختلفة التى تحيط بعلاقة المحب بمن يحب . وقد أثار صدور هذا الكتاب عن الحب من أحد علماء الإسلام وفقهائه المعروف بالزهد والتقوى ، والذى أسهم بجهود كبيرة فى خدمة الدين والدفاع عن الإسلام ، كثيرًا من الدهشة والعجب بين رجال الدين والفقهاء فى وقته ، وكان من بين أسباب ثورتهم وغضبهم عليه .

ولعلّ هذا الكتاب هو أول كتاب من نوعه فى تاريخ الفكر الإنسانى ، تناول « الحب »

---

(1) المرجع السابق ، ص ١٩ ـ ٢٠ .
(2) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

بالدراسة والتحليل ، فى شمول وعمق . وقد لقى اهتمامًا كبيرًا من المفكرين الأوربيين . وقام بنشره لأول مرة الدكتور بتروف سنة ١٩١٤ م (١).

تعريف الحب

يعرّف ابن حزم ماهية الحب بأنه اتصال ، أو اتفاق بين النفوس فى عالمها السابق قبل حلولها فى الأجساد . فالنفوس التى اتصلت واتفقت مالت بعضها إلى بعض . يقول ابن حزم : إن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس . . . فى أصل عنصرها الرفيع . . . على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ، ومجاورتها فى هيئة تركيبها . وقد علمنا أن سرّ التمازج والتباين فى المخلوقات ، إنما هو الاتصال والانفصال . والشكل دأبًا يستدعى شكله ، والمثل إلى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر فى الأضداد والموافقة فى الأنداد ، والنزوع فيما تشابه موجود فيما بيننا ، فكيف بالنفس ، وعالمها العالم الصافى الخفيف ، وسنْخها (٢) المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار . كل ذلك معلوم بالفطرة فى أحوال تصرّف الإنسان وزوجه ، فيسكن إليها ، والله عزّ وجلّ يقول : (هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها) (٣) ، فجعل علة السكون أنها منه » (٤). ويقول ابن حزم أيضًا عن الحب فى موضع آخر إنه « استحسان روحانى وامتزاج نفسانى » (٥) ، ناشئ عن اتصال النفوس وتعارفها فى عالمها السابق قبل حلولها فى الجسد . وحينما تحل النفس فى الجسد فى هذه الدنيا فإنها تميل إلى النفوس التى كانت متصلة بها فى عالمها السابق . يقول ابن حزم : « ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها فى المجاورة ، طالبة له ، قاصدة إليه ، باحثة عنه ، مشتهية لملاقاته ، جاذبة له لو أمكنها كالمغنطيس والحديد . . » (٦). ويدلّل ابن حزم على صحة رأيه فى الحب ، فيقول: « ومن الدليل على هذا . . أنك لا تجد اثنين يتحابان إلاّ وبينهما مشاكلة ، واتفاق الصفات الطبيعية ، لابد فى هذا وإن قلّ . وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة ، وتأكدت المودة . فانظر هذا تراه عيانًا . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤكده (٧): (الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف) » (٨).

---

(١) ابن حزم : طوق الحمامة فى الألفة والألآف . القاهرة . المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٦ ، صفحة ب من المقدمة .
(٢) السِّنخ : الأصل من كل شيء . المعجم الوسيط ، جـ ٢ ، ص ٤٥٣ .
(٣) الأعراف : ١٨٩ . (٤) طوق الحمامة ، ص ٧ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٩ . (٦) المرجع السابق .
(٧) أخرجه البخارى عن عائشة ، ومسلم ، وأحمد ، وأبى داود عن أبى هريرة ، والطبرانى عن ابن مسعود .
(٨) طوق الحمامة ، ص ٩ ـ ١٠ .

ويفرق ابن حزم بين المحبة والشهوة . فالمحبة ، كما ذكرنا سابقًا ، تنشأ عن اتصال النفوس وتعارفها وتجانسها ، أما الشهوة فهو حبّ الصورة الحسنة فقط ، ولا تتجاوزها إلى ما وراء ذلك من تشابه وتجانس بين النفوس . يقول ابن حزم : « . . الظاهر إن النفس حسنة توقع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة ، فهى إذا رأت بعضها تثبّتت فيه ، فإن ميَّزت وراءها شيئًا من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية ،وإن لم تميِّز وراءها شيئًا من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة ، وذلك هو الشهوة »(١).

أنـواع المحبـة

يذكر ابن حزم عدة أنواع للمحبة ، أغلبها أنواع هشة من المحبة قصيرة الحياة ، تنشأ أساسًا لتحقيق منفعة معينة ، ثم تزول بعد انقضاء هذه المنفعة ، إلاّ العشق الذى هو أكثر أنواع المحبة بقاء ودوامًا . يقول ابن حزم : « إن المحبة ضروب : فأفضلها محبة المتحابين فى الله عزّ وجلّ ، إما لاجتهاد فى العمل ، وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذاهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان . ومحبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، . . ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر، ومحبة العشق التى لا علة لها إلاّ ما ذكرنا من اتصال النفوس . وكل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء عللها ، وزائدة بزيادتها ، وناقصة بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فاترة ببعدها ، حاشى محبة العشق الممكن من النفس فهى التى لا فناء لها إلاّ بالموت . . . ولا يعرض فى شيء من هذه الأجناس المذكورة من شغل البال ، والخبل ، والوسواس ، وتبدل الغرائز المركبة ، واستحالة السجايا المطبوعة ، والنحول ، والزفير ، وسائر دلائل الشجا ، مما يعرض فى العشق ، فصحّ بذلك أنه استحسان روحانى وامتزاج نفسانى »(٢).

مراتب المحبـة

يذكر ابن حزم عدة مراتب ، أو درجات للمحبة ، فيقول : « دَرَج المحبة خمسة : أولها الاستحسان ، وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة ، أو يستحسن أخلاقه ، وهذا يدخل فى باب التصادق ثم الإعجاب به ، وهو رغبة الناظر فى المنظور إليه ، وفى قربه . ثم الألفة، وهى الوحشة إليه إذا غاب . ثم الكَلَف ، وهو غلبة شغل البال به ، وهذا النوع يسمى

(١) المرجع السابق ، ص ١٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨ـ٩ .

فى باب الغزل بالعشق . ثم الشغف ، وهو امتناع النوم والأكل والشرب ـ إلا اليسير من ذلك ـ وربما أدى ذلك إلى المرض ، أو إلى التوسوس ، أو إلى الموت ، وليس وراء هذا منزلة فى تناهى المحبة أصلاً » (١).

علامات الحب (٢)

يحلل ابن حزم حالات المحبين ، ويلاحظ ما يظهر عليهم من علامات الحب ، ويقول : إن أول هذه العلامات إدمان النظر . فالمحب دائم النظر إلى من يحب ، يلاحقه بنظراته أينما ذهب .

ومن هذه العلامات أيضًا الإقبال بالحديث ، فالمحب يميل دائمًا إلى الحديث إلى من يحب ، وإلى الإنصات لحديثه إذا حدَّث ، وتصديق ما يقوله .

ومنها الإسراع بالسير إلى المكان الذى يوجد فيه ، والتقرب باستمرار إليه ، والاستهانة بكل خطب جليل داعٍ إلى مفارقته .

ومنها ما يحدث له من بَهْت وذهول واضطراب وروعة عند الرؤية المفاجئة لمن يحب ، وما يحدث له أيضًا من اضطراب عند رؤية من يشبهه ، أو عند سماع اسمه فجأة .

ومن علاماته أيضًا حدوث بعض الاختلاف والتضاد بين المحبين ، وتأويل ألفاظ من يحب على غير معناها ، ولكن المحبين عادة سرعان ما يتراضيان ويعودان إلى حالتهما السابقة من الألفة والمحبة .

ومن علاماته أيضًا حب الوحدة والأنس بالانفراد ، ونحول الجسم ، والسهر .

الحب من أول نظرة

يذكر ابن حزم أن الحب يمكن أن يحدث فى بعض الحالات من أول نظرة . ولكنه يرى أن مثل هذا الحب الذى ينشأ بسرعة ، فهو أيضًا يزول بسرعة . أما الحب الذى يتكون بعد كثرة المحادثة والمشاهدة والمعرفة ، فإنه هو الحب الذى يدوم . « وهكذا فى جميع الأشياء أسرعها نموًا أسرعها فناءً ، وأبطؤها حدوثًا أبطؤها نفادًا » (٣). ويرى ابن حزم أن ما يسمى الحب من أول نظرة ، ليس إلاّ ضربًا من الشهوة (٤). ويقول ابن حزم : إن قوله بأن الحب الحقيقى الذى يدوم هو الذى

---

(١) ابن حزم : الأخلاق والسير فى مداواة النفوس . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٨ م ، ص ٥٥ .
(٢) طوق الحمامة ، ص ١٤ ـ ٢٣ .　　　(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

يتكون ببطء وبعد كثرة المشاهدة والمعرفة ، لا يصح أن يؤخذ دليلاً على عدم صحة رأيه السابق الذى يذهب إلى أن الحب ينشأ عن اتصال النفوس . يقول ابن حزم : « ولا يظن ظان ، ولا يتوهم متوهم أن كل هذا مخالف لقولى المسطر فى صدر الرسالة ، إن الحب اتصال بين النفوس فى أصل عالمها العلوى ، بل هو مؤكد له . فقد علمنا أن النفس فى هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب ، ولحقتها الأعراض ، وأحاطت بها الطبائع الأرضية الكونية ، فسترت كثيرًا من صفاتها وإن كانت لم تُحِلْه ، ولكن حالت دونه فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له ، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التى خفيت مما يشابهها من طبائع المحبوب ، فحينئذٍ يتصل اتصالاً صحيحًا بلا مانع » (١).

وسائل التعبير عن الحب

يذكر ابن حزم عدة وسائل يعبر بها المحبون عن حبهم . فأول ما يلجأ إليه المحبون لكشف ما يشعرون به من حب إلى من يحبونه هو « التعريض بالقول ، إما بإنشاد شعر ، أو بإرسال مَثَل ، أو تعمية بيت ، أو طرح لغز ، أو تسليط كلام » (٢). ثم يتلو ذلك ، إذا وقع القبول والموافقة ، الإشارة بلحظ العين الذى يتم التواصل به بين المحبين . فالعين تنوب عن الرسل ، وهى وسيلة جيدة للتواصل ، والحواس بمثابة أبواب إلى القلب ، ومنافذ نحوالنفس ، والعين هى أفضلها وأبلغها وأصحها دلالة (٣). ويذكر ابن حزم عدة معانٍ لأنواع مختلفة من الإشارة بالعين (٤).

ومن وسائل التعبير عن الحب أيضًا المراسلة بالكتب ، أو إرسال رسول ، أو طاعة المحب لمحبوبه ، أو الإذاعة بحبه وهو مُنكر ومذموم (٥).

نظـرية المعـرفة

يذهب ابن حزم إلى أن الإنسان يخرج إلى الدنيا لا يعرف شيئًا ، ويذكر قول الله عزّ وجلّ : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا) (٦). وتكون حركاته بعد ولادته كلها طبيعية مثل أخذه الثديين أثناء الرضاعة ، ويتصرف مثل تصرف البهائم فى تألمها وطربها . فإذا كبر وتقوت نفسه الناطقة بدأت بتمييز الأمور التى حولها ، وأحدث الله تعالى لها قوة على التفكير

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠ ـ ٣١ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٩ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٤٠ ـ ٥٥ .
(٦) النحل : ٧٨ .

واستعمال الحواس فى الاستدلال ، وقوة على فهم ما تحسه الحواس الخمس [١] ، ومعرفة الفروق بين محسوساتها كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها ، وأن الرائحة الرديئة منافرة لطبعها . وكعلمها الفروق بين اللون الأحمر وبقية الألوان الأخرى المختلفة ، والفروق بين الكيفيات الحسية لسائر أنواع الملموسات ، والمطعومات ، والمسموعات[٢] . فطريق الإنسان إلى المعرفة فى أول الأمر هو طريق الحواس . ثم إنه بأول فهمه لما يدرك عن طريق حواسه يعرف ـ بما يسميه ابن حزم الإدراك السادس[٣] ـ البديهيات مثل إن الكل أكبر من الجزء ، وإن جسماً واحدًا لا يكون فى مكانين ، وإنه لا يكون قاعدًا قائماً معًا . ويسمى ابن حزم هذه البديهيات أوائل العقول [٤] التى لا يختلف فيها عاقل ، ولا يشك ذو تمييز صحيح فى صحتها ، « وهى ضرورات أوقعها الله فى النفس ، ولا سبيل إلى الاستدلال ألبتة إلاَّ من هذه المقدمات ، ولا يصح شىء إلا بالردّ إليها . فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل . » [٥]. ويحصل الإنسان سائر معارفه بالاستدلال من مقدمات راجعة من قرب ، أو بعد إلى ما أدركه بحواسه ، وما عرفه من أوائل العقل [٦].

إن العلم والمعرفة عند ابن حزم ، مسميان لشىء واحد ، ومعناهما واحد . وهو يعرّف العلم بأنه « اعتقاد الشىء على ما هو عليه ، وتيقّنه به ، وارتفاع الشكوك عنه » [٧]. وسُبُل الحصول على المعرفة اليقينية عند ابن حزم هى :

١ ـ شهادة الحواس وبديهيات العقل .
٢ ـ برهان راجع من قرب ، أو من بعد إلى شهادة الحواس وبديهيات العقل .
٣ ـ القرآن والحديث [٨].
٤ ـ اتفاق اثنين أو أكثر ـ لم يجتمعا معًا ـ على خبر واحد راجع إلى ما أدركوه بالحواس [٩].

ويجدر بنا هنا الإشارة إلى أن ابن حزم ، بإرجاعه أوائل العقل ، أو المبادئ العقلية الأولية المعروفة بالبديهيات إلى الحس ، إنما سبق بنحو سبعة قرون ونصف الفيلسوف الألمانى كَنْط Kant، الذى يزعم مؤرخو الفلسفة الأوربيون أنه هو الذى أرجع المعرفة التى نصل إليها ببديهة العقل إلى الحواس ، متجاهلين فى ذلك سبق ابن حزم لكَنْط فى هذا الموضوع [١٠].

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ ٥ ، ص ١٠٨ .
(٢) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥ .
(٣) المرجع السابق .
(٤) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦ .
(٥) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧ .
(٦) المرجع السابق ، جـ ٥ ، ص ١٠٩ .
(٧) المرجع السابق .
(٨) المرجع السابق ، جـ ٥ ، ص ١١٦ .
(٩) المرجع السابق ، جـ ٥ ، ص ١١٨ ـ ١١٩ ؛ جـ ١ ، ص ٧ .
(١٠) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٥٩٨ .

إصلاح الأخلاق ومداواة النفوس

اهتم ابن حزم بملاحظة سلوك الناس ملاحظة الباحث المدقق ، وعُنى بتحليل ما شاهده من فساد أخلاقهم وأمراض نفوسهم لمعرفة أسبابها ، وكان هدفه من ذلك هو إصلاح أخلاقهم ومداواة نفوسهم كما عبَّر هو بنفسه عن ذلك فى خطبة كتابه « الأخلاق والسير فى مداواة النفوس»، حيث قال : إن نيته فى إعداد هذا الكتاب هى إصلاح ما فسد من أخلاق الناس ، ومداواة علل نفوسهم(١) .

عـلاج الهـمّ

اهتم ابن حزم اهتمامًا كبيرًا بموضوع « الهمّ » الذى يتفق الناس جميعهم على اختلاف أهوائهم ومذاهبهم على طرده والتخلص منه (٢). ويستخدم ابن حزم مصطلح « الهمّ » بمعنى واسع جدًا يشمل حالات كثيرة من الضيق والكَدَر ، وسنحاول فيما يلى تحديد معنى «الهمّ » عند ابن حزم .

يقول ابن حزم : « . . فإنما طلب المال طلابه ليطردوا به همّ الفقر عن أنفسهم » (٣). فمعنى الهمّ هنا هو حالة الضيق والضنك والشقاء التى يعانى منها الفقير . وقال أيضًا : « وإنما طلب الصوت من طلبه ، ليطرد به عن نفسه همّ الاستعلاء عليها » (٤). فالهمّ هنا بمعنى شعور الإنسان بالذلّ والمهانة حينما يستعلى عليه الناس بسبب ضعف مكانته ، وضآلة شأنه . ويقول أيضًا : «وإنما طلب اللذات من طلبها ليطرد بها عن نفسه همّ فوتها » (٥). فالهمّ هنا بمعنى الشعور بالحزن والحسرة لما فات الإنسان من ملذات . ويقول أيضًا : « وإنما طلب العلم من طلبه ، ليطرد به عن نفسه همّ الجهل » (٦). فمعنى الهمّ هنا هو الشعور بالعجز وقلة الحيلة بسبب الجهل . ويقول أيضًا : « إنما هش إلى سماع الأخبار ومحادثة الناس من يطلب ذلك ، ليطرد به عن نفسه همّ التوحّد ، ومغيب أحوال العالم عنه » (٧). ومعنى الهمّ هنا هو معاناة الوحدة والانعزال عن المجتمع . وذكر ابن حزم أن صديقًا من أصدقائه المقربين قد تغيّر عليه وجفاه بعد اثنى عشر عامًا متصلة من المودة والصفاء ، فأهمّه ذلك « همًا » شديدًا (٨). فالهمّ هنا بمعنى الحزن . وقال أيضًا فى صدد كلامه عن الأصدقاء : « وإذا فكرت فى الهمّ مما يعرض لهم وفيهم من موت ، أو فراق ، أو غدر من يغدر منهم ، كاد السرور بهم لا يفى بالحزن الممضّ من أجلهم » (٩). فالهمّ هنا بمعنى

---

(١) الأخلاق والسير فى مداواة النفوس ، ص ١٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٤ . (٣) المرجع السابق ، ص ١٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٥ . والصوت : كالصيت الذكر الحسن .
(٥) المرجع السابق . (٦) المرجع السابق .
(٧) المرجع السابق . (٨) المرجع السابق ، ص ٤١ .
(٩) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

الحزن أيضًا . ويقول ابن حزم أيضًا : « إن الطمع سبب إلى كل هم ، حتى فى الأموال والأحوال . فإننا نجد الإنسان يموت جاره ، وخاله ، وصديقه ، وابن عمته . . . فإذ لا مطمع له فى ماله ارتفع عنه الهمّ لفوته عن يده ـ وإن جلّ حظره وعظم مقداره ـ . . . حتى إذا مات له عصبة على بعد ، أو مولى على بعد ، وحدث له الطمع فى ماله ، حدث له من الهمّ والأسف والغيظ والفكرة بفوت اليسير منه عن يده أمر عظيم . وهكذا فى الأحوال ، فتجد الإنسان من أهل الطبقة المتأخرة لا يهتم لإنفاذ غيره أمور بلده دون أمره ، ولا لتقريب غيره وإبعاده ، حتى إذا حدث له مطمع فى هذه المرتبة ، حدث له من الهمّ والفكرة والغيظ أمر ربما قاده إلى تلف نفسه ، وتلف دنياه وأخراه»(١). والهمّ هنا بمعنى الأسف والحسرة والغيظ وانشغال البال بسبب فوت بعض المطالب والمغانم . ويقول ابن حزم أيضًا : « وطّن نفسك على ما تكره ، يقلّ همّك إذا أتاك » (٢). فالهمّ هنا بمعنى الشعور بحالة من الشقاء والتعاسة بسبب إصابة الإنسان بمكروه .

يمكن أن نستنتج من كل ما تقدم أن « الهمّ » عند ابن حزم يعنى حالة من الضيق والألم النفسى تنشأ عن حالات كثيرة من الكَدَر ، منها : الحزن ، والحسرة ، والغيظ ، والتعاسة ، والوحدة ، والعزلة ، والمذلة ، والمهانة ، والعجز وقلة الحيلة ، وانشغال البال .

ويقول ابن حزم : إنه بحث عن سبيل إلى طرد الهمّ فلم يجده إلاّ فى التوجه إلى الله تعالى بالعمل للآخرة ، فهو وحده الذى يؤدى إلى طرد « الهمّ » على الحقيقة (٣). ويرى ابن حزم أن جميع أحوال الدنيا مضمحلة زائلة ، وكل أمل يظفر به الإنسان فعقباه الحزن ، إما بذهابه عن الإنسان ، أو بذهاب الإنسان عنه ، ولابد من أحد هذين الأمرين ، إلاّ العمل لله عزّ وجلّ فعقباه على كل حال سرور فى الدنيا وفى الآخرة . أما فى الدنيا فقلة « الهمّ » ، وأما فى الآخرة فالجنة (٤).

علاج العُجب

ذكر ابن حزم كثيرًا من الأساليب والنصائح فى علاج العُجْب بالنفس ، وذكر تجربة شخصية مرّ بها هو نفسه فى علاج نفسه من العُجْب . وقال إنه ناظر عقله نفسه بما يعرفه من عيوبها ، وكلّف نفسه احتقار قدرها جملة ، واستعمال التواضع ، حتى تخلص من العجب كلية . ويلاحظ أن ابن حزم قد عالج العجب بضده ، فهو ، من جهة ، بحث عن عيوب نفسه وكشفها ، وهو أمر يستدعى الشعور بحالة نفسية مضادة لحالة العجب بالنفس . وهو من جهة أخرى ، التزم

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٥ ـ ١٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٣ ـ ١٤ .

باحتقار نفسه ، واستعمال التواضع ، وهو سلوك مضاد لسلوك العجب بالنفس . ويشبه أسلوب ابن حزم فى علاج عجبه بنفسه الأسلوب الذى استخدمه الغزالى فيما بعد فى علاج الأخلاق السيئة بعامة ، وفى علاج العجب بخاصة .

وقد ذكر ابن حزم عدة وسائل أو نصائح يمكن أتباعها لعلاج العجب ، نذكر منها ما يلى(١):

١ ـ إن من أصيب بالعجب فعليه البحث عن عيوب نفسه ، فإن معرفة عيوب النفس ، دواء لعلاج العجب بالنفس . وعليه أيضًا الاستفادة من معرفة عيوب الناس لكى يتجنبها ويسعى إلى إزالة ما فى نفسه منها .

٢ ـ إذا أُعجبت بعقلك وأفكارك ففكر فى كل فكرة سوء مرت بخاطرك ، وفى أخطائك ، وفى كل رأى قدرته صوابًا فكانت نتيجته على غير ما قدرت ، فإن ذلك سوف يقلل من إعجابك بعقلك وأفكارك .

٣ ـ وإذا أعجبت بعلمك ، فاعلم أن العلم موهبة من الله تعالى ، فأى مكان للعجب هاهنا . ولعلّ الله تعالى يُنسيك علمك بعلة يمتحنك بها . ثم إن ما تعرفه من العلم الذى تختص به أقلّ كثيرًا جدًا مما خفى عليك منه . « فاجعل مكان العجب استنقاصًا لنفسك واستقصارًا لها ، فهو أولى ، وتفكر فيمن كان أعلم منك ، تجدهم كثيرًا ، فلتُهنْ نفسك عندك حينئذٍ»(٢).

٤ ـ « وإن أُعجبت بشجاعتك ، فتفكر فيمن هو أشجع منك . . . ثم تفكر فى زوالها عنك بالشيخوخة ، وإنك إذا عشت فستصير من عداد العيال ، وكالصبى ضعفًا »(٣) .

٥ ـ وإن أُعجبت بمالك فانظر إلى كل ساقط خسيس هو أغنى منك ، فلا تغتبط بحالة يفوقك منها أمثال هؤلاء . ثم إن مالك قد يزول عنك ، فعجبك بشىء قد يزول عنك سخف .

٦ ـ وإن أُعجبت بحسنك ففكر فى زواله عنك حينما تتقدم فى السن .

٧ ـ وإن أعجبت بمدح أصدقائك ، ففكر فى ذم أعدائك لك .

٨ ـ وإن أعجبت بنسبك ، فهو شىء لا ينفعك أصلاً فى الدنيا ولا فى الآخرة ، فأى معنى للإعجاب بها لا منفعة فيه .

٩ ـ « وإن أعجبت بقوة جسمك ، ففكر فى أن البغل والحمار والثور أقوى منك وأحمل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٦ ـ ٧٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٩ .

للأثقال . وإن أعجبت بخفتك ، فاعلم أن الكلب والأرنب يفوقانك فى هذا الباب . فمن العجب إعجاب ناطق بخصلة يفوقه فيها غير الناطق »[1] .

ويلاحظ أن أغلب الوسائل السابقة التى يذكرها ابن حزم لعلاج العجب ، إنما تدور حول علاج العجب بضده ، مثل البحث عن عيوب النفس فى مقابل الإعجاب بالنفس ، وتفكير الإنسان فى أفكاره السيئة الخاطئة فى مقابل إعجابه بعقله وأفكاره ، والتفكر فى الكثير مما يجهله الإنسان فى مجال العلم الذى يختص به فى مقابل القليل الذى يعرفه فيه ، والتفكير فى حالة الضعف التى يكون فيها الإنسان أثناء الشيخوخة فى مقابل شجاعته أثناء الشباب ، والتفكير فى زوال حُسْن الإنسان فى الشيخوخة فى مقابل حسنة أثناء الشباب . ففى كل هذه الحالات يذكر ابن حزم أحوالاً للإنسان تكون مضادة للأحوال التى تستدعى إعجابه بنفسه ، وذلك بهدف إزالة حالة العجب بالنفس .

ومما يجدر ملاحظته هنا أمران : الأول هو أن ابن حزم يتبع فى علاجه للعجب أسلوب العلاج النفسانى السلوكى المعرفى الذى سبق أن أتبعه من قبل كل من الكندى ومسكويه والذى سيتبعه الغزالى أيضًا فيما بعد . فهؤلاءهم بحق رواد العلاج النفسانى السلوكى المعرفى الذى لم يعرفه المعالجون النفسانيون المحدثون إلاّ حديثًا جدًا .

والأمر الثانى أنه يعالج الخُلُق السيء بضده ، وهو أسلوب اتبعه أيضًا الغزالى فيما بعد ، وقد سبقا به المعالجين النفسانيين السلوكيين فى العصر الحديث . وسوف نتناول هذه النقطة فى شيء من التفصيل فيما بعد أثناء مناقشتنا لأسلوب الغزالى فى تعديل السلوك .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٣ .

الفصل الثامن

الغـــــزالى

(٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م - ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م)

حيـــاته (١)

هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالى المعروف بحجةالإسلام وزين الدين . ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى فى عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م ، بعد ربع قرن من وفاة ابن سينا . وكان مولده فى بلدة طوس إحدى مدن خراسان . ويقال : إنه ولد فى بلدة « الغزالة » ، وهى فى ضاحية طوس . فهو ، إذن ، فارسى الأصل . وكان والده رجلاً فقيرًا يكسب قوته من غزل الصوف . ويقال : إن الغزالى سمى بالغزّالى (بتشديد الزاى) نسبة إلى حرفة والده . ويقال أيضًا : إنه سمىّ بالغزالى (بتخفيف الزاى) نسبة إلى بلدة الغزالة . وكان والد الغزالى رجلاً صالحًا يتردد على مجالس الفقهاء ، يستمع إليهم ، ويقوم بخدمتهم ، وينفق عليهم على قدر ما تمكنه موارده المالية . وتوفى وابنه الغزالى صغير لم يبلغ بعد سن الرشد . أما أم الغزالى فلم يعرف التاريخ عنها شيئًا سوى أنها عاشت حتى شهدت نبوغ ابنها فى العلم ، وذيوع شهرته ، وتبوءه أعلى المراكز العلمية .

وقد حرص والد الغزالى على أن ينشّىء ابنه نشأة إسلامية ، فعهد به عند وفاته وبأخيه الأصغر منه أحمد إلى صديق له صوفىّ ، وأودعه بعض المال للإنفاق عليهما . وكان هذا الوصىّ رقيق الحال ، فعندما نفد المال ، دفع بهما إلى إحدى المدارس التى أسسها نظام الملك ، والتى كانت تمدّ الدارسين فيها بالمأوى وبما يلزمهم من النفقة .

تلقى الغزالى علومه الأولى فى طوس ، فدرس فيها طرقًا من الفقه . ثم انتقل إلى « جرجان »

---

(١) لمعرفة تاريخ حياة الغزالى انظر : ابن خلكان ، جـ ٤ ، ص ٢١٦ - ٢١٩ ؛ سليمادنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى، ط ٤ . القاهرة : دار المعارف ، ص ١٨ - ٦٣ ؛ محمد على أبو ريان : مرجع سابق ، ص ٣٥٤ - ٣٥٦ ؛ جميل صليبا ؛ مرجع سابق ، ص ٣٣٣ - ٣٣٩ ؛ البارون كارا دى فو : الغزالى . ترجمة عادل زعيتر : القاهرة : دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابى الحلبى وشركاه ، ١٩٥٩ ، ص ٤٤ - ٥٠ .

وهو لم يبلغ العشرين من عمره . وواصل عنايته بدراسة العلوم الدينية ، كما عُنِى أيضًا بدراسة اللغتين الفارسية والعربية .

ثم عاد إلى « طوس » ومكث فيها ثلاث سنوات يراجع فيها ما تلقاه من علوم فى « جرجان » . وكان قد تعرض أثناء عودته إلى طوس لحادثة سرقة بعض اللصوص لكتبه ، ولم يتمكن من استردادها منهم إلاَّ بعد عناء كبير . ويقال : إنه تعلم من هذه الحادثة أن يستظهر كل ما يقرأه من كتب حتى لا تكون له حاجة إليها إذا فقدها .

ثم ذهب بعد ذلك إلى « نيسابور » عام ٤٧٠ هـ ، وتتلمذ على « ضياء الدين الجوينى » إمام الحرمين رئيس المدرسة النظامية ، ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م . ودرس فى هذه الفترة الفقه والأصول وعلم الكلام والجدل والمنطق والفلسفة . وكانت هذه الفترة فترة خصيبة فى تكوينه العلمى ، وفى نضج تفكيره . وقد بدأ أثناءها فى الكتابة والتدريس ، وصار من الأعيان المشار إليهم فى زمن أستاذه الجوينى إمام الحرمين .

وبعد وفاة الجوينى غادر الغزالى « نيسابور » إلى المعسكر ، بلاط الوزير نظام الملك فى ظاهر نيسابور ، وكان عمره حينذاك ثمانية وعشرين عامًا . فلقى هناك الوزير السلجوقى « نظام الملك » الذى كان يقوم بتشجيع العلم والعلماء ، فأعجب به وكرّمه وعظمه . وكان يحضر مجلس الوزير جماعة من الأفاضل ، فجرى بين الغزالى وبينهم جدال ومناظرة ، فظهر عليهم ، واشتهر اسمه ، وذاع صيته . ثم عرض عليه الوزير التدريس فى المدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ / ١٠٩١م ، فعرفت مكانته العلمية ، وأعجب به أهل العراق ، وارتفعت عندهم منزلته ، والتف حوله التلاميذ والمعجبون . وعكف الغزالى فى هذه الفترة على الدراسة والتدريس والتأليف . وعهد إليه الخليفة المستظهر فى عام ٤٨٧ هـ أن يرد على الإسماعيلية (الذين كان يطلق عليهم اسم الباطنية أو التعليمية) الذين كان لهم فى ذلك الوقت قوة هائلة ، وقد كتب ثلاث رسائل ضدهم .

وذكر الغزالى فى كتاب « المنقذ من الضلال » أنه بدأ يشعر فى هذه الفترة بأزمة شكية ، فقد أخذ يشك فى المعارف التى كانت سائدة فى عصره ، وفى إمكان الوصول منها إلى اليقين . فأخذ يدرس ميادين المعرفة فى عصره وهى : الفلسفة ، وعلم الكلام ، والباطنية (أو التعليمية) ، والتصوف . كما ناقش قدرة كل من الحس والعقل فى الوصول إلى معرفة يقينية . واتضح للغزالى من دراسته لهذه الأمور أن كلا من الفلسفة ، وعلم الكلام ، والباطنية لا تؤدى إلى المعرفة اليقينية التى ينشدها ، كما أن الحس والعقل لا يؤديان إلى معرفة الحقيقة ، وانتهى إلى أن المعرفة القلبية المباشرة التى تحصل عن طريق الكشف ، أى المعرفة الصوفية ، هى الطريق الحق للوصول إلى المعرفة اليقينية .

اعترت الغزالى فى ذلك الوقت أزمة نفسية حادة شلّت نشاطه ، وجعلته يعتزل العمل فى التدريس . وقد ذكر الغزالى فى كتاب « المنقذ من الضلال » هذه الأزمة النفسية التى جعلته يتخلى عن منصبه فى المدرسة النظامية . قال الغزالى : « وكان قد ظهر (عندى) أنه لا مطمع لى فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكفّ النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله ، قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وإن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل واللواحق .

ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة .

ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير صالحة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ؛ فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم اشتغل بتلافى الأحوال . فلم أزل أتفكر فيه مدة ، وأنا ، بعد ، على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يومًا ، وأحلّ العزم يومًا ، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى . لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة ، إلاّ ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشية . فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبق من العمر إلاّ قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل ! فإن لم تستعد الآن للآخرة ، فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن (هذه العلائق) فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية ، وينجزم العزم على الهرب والفرار !

ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ؛ فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص ، والأمر المسلم الصافى عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نفسك ، ولا يتيسر لك المعاودة .

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعى الآخرة ، قريبًا من ستة أشهر أو لها رجب ستة ثمان وثمانين وأربع مائة . وفى هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدّرس يومًا واحدًا تطييبًا لقلوب المختلفة (إلىّ) ، فكان لا ينطق لسانى بكلمة (واحدة) ولا استطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة فى اللسان حزنًا فى القلب ، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لى ثريد ، ولا تنهضم لى (لقمة) ؛ وتعدى إلى ضعف القوى ، حتى قطع الأطباء طمعهم

من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا أن يتروح السر عن الهم الملم » (١).

وقد اعتزل الغزالى التدريس وغادر بغداد إلى الشام عام ٤٨٨ هـ ، واستقر فى دمشق زهاء سنتين اعتزل فيها الناس ، وعكف على الرياضة والخلوة والمجاهدة ، وعاش هناك عيشة الزاهدين المتصوفين . ثم رحل من الشام إلى بيت المقدس ، ثم الخليل كيما يزور ضريح إبراهيم ، ثم إلى الحجاز لتأدية فريضة الحج ، ثم إلى مصر فأقام بالأسكندرية مدة . ثم عاد بعد ذلك إلى وطنه «طوس » ، ومكث فيها تسع سنوات ، ولكنه لم يستطع أن يستمتع فيها بالعزلة والرياضة الروحية كما كان يتمنى بسبب انشغاله بالتدريس وبشئون الأسرة . ثم ذهب بعد ذلك إلى « نيسابور » عام ٤٨٩ هـ للقيام بمهمة التدريس فى المدرسة النظامية استجابة لدعوة السلطان فى ذلك الزمان . ولكنه لم يمكث فى « نيسابور » إلاّ سنتين عاد بعدهما إلى « طوس » فأنشأ فيها زاوية للمتصوفين ومدرسة لطلاب الفقه . وتفرغ فى السنوات الأخيرة من حياته للعبادة ، وتوفى فى عام ٥٠٥ هـ / ١١١١ م ، وله من العمر أربع وخمسون سنة ، ودفن فى « طوس » .

عصـر الغـزالى

لم تختلف أحوال العلم والسياسة فى عصر الغزالى عما كانت عليه فى عصر ابن سينا ، فقد فقد الخلفاء العباسيون فى القرن الخامس للهجرة السلطة الفعلية فى الدولة ، واستولى السلجوقيون على مقاليد الحكم فى البلاد ، وتألق نجم الفاطميين فى مصر ، وانتشر نفوذ حلفائهم فى سورية ودمشق وحلب ، وكان نفوذهم يعادل نفوذ خلفاء بغداد . وكان من نتيجة ضعف سلطة الخلافة فى بغداد أن استقل الأمراء بالسلطة فى ولاياتهم ، وزاد بينهم التنافس ، وكثرت بينهم المنازعات ، وساد الاضطراب فى البلاد ، وكثر الشغب والنهب .

وكان من أهم ما أثار الاضطراب فى القرن الخامس الهجرى هو انتشار الحركة الباطنية التى أثارت الفتنة فى البلاد ، وأخذوا يملكون القلاع والحصون ، ويقطعون الطرق ، ويقتلون ويدمرون ، ونشروا الهول فى كل مكان .

وفى هذه الفترة زحفت جيوش الصليبيين على بلاد الشام ، واستولوا على القدس عام ٤٩٢هـ ، وقاموا فيها بمقتلة عظيمة ، قتلوا فيها الرجال ، وسبوا الحريم والأولاد ، ونهبوا الأموال .

(١) أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال ، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، بيروت : دار الأندلس (د . ت) ، ص ١٣٤ ـ ١٣٦ .

وكانت الأزمة النفسية التى تعرض لها الغزالى ، والتى أشرنا إليها سابقًا ، قد حدثت فى أثناء هذه الفترة . وقد اتسعت فى هذه الفترة أيضًا حركتان : علم الكلام والصوفية . وقد تحوّل علم الكلام إلى معركة فكرية وسياسية بين الأشعرية والمعتزلة ، وبين المذهب الحنبلى والمذاهب الفقهية الأخرى ، فكثرت بينهم المنازعات ، واشتدت الفتن ، وكثر الاضطراب فى البلاد . ولعل اضطراب الأحوال السياسية والاجتماعية فى البلاد فى القرن الخامس الهجرى قد ساعد على اتساع حركة الصوفية ، وجعل للمتصوفين جاهًا ومكانًا (١). وكان للغزالى الذى اتجه إلى التصوف ، ورأى فيه الوسيلة الصحيحة للوصول إلى المعرفة الحقيقية أثره الكبير فى توطيد دعائم الصوفية ، وتعظيم شأنها .

مؤلفـــاته

ألف الغزالى كتبًا كثيرة فى كثير من الفنون ؛ فألف فى فروع الفقه وأصوله ، وعلم الكلام ، ومعتقدات السلف ، والرد على الباطنية ، وعلم الجدل ، والفلسفة وبخاصة فى بيان مقاصد الفلاسفة وفى الردّ عليهم وتفنيد آرائهم ، والمنطق ، والتصوف ، والأخلاق ، وعلم النفس . ولن نحاول هنا إيراد ثبت كامل بجميع مؤلفات الغزالى ، إذ أن ذلك يخرج عن أهدافنا فى هذا الكتاب. ومن يهمه معرفة جميع مؤلفات الغزالى فيمكنه الرجوع إلى كتاب « مؤلفات الغزالى » للدكتور عبد الرحمن بدوى (٢) ، فهو يحوى معلومات وافية عن جميع مؤلفات الغزالى ، المطبوع منها والمخطوط . ويهمنا هنا بوجه خاص أن نذكر أهم كتبه المطبوعة التى تتناول موضوعات تتعلق بعلم النفس . ومن أهم هذه الكتب :

١ ـ إحياء علوم الدين . بيروت : دار المعرفة ، (د . ت) .

٢ ـ معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط ٢ . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٥ .

٣ ـ كيمياء السعادة : تحقيق وتعليق محمد عبد العليم . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٧ م .

٤ ـ الجواهر الغوالى من رسائل الإمام الغزالى . القاهرة : محيى الدين صبرى الكردى ، ١٩٣٤م .

٥ ـ مقاصد الفلاسفة : تحقيق سليمان دنيا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦١ م .

---

(١) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٧ ؛ البارون كارادى فو: الغزالى، مرجع سابق ، ص ٣٥ ـ ٤٤ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ، ط ٢ ـ الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧ .

٦ ـ معيار العلم : مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٨ هـ .

٧ ـ تهافت الفلاسفة : مجلدان ، تحقيق سليمان دنيا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠ ، ١٩٨١م .

علم النفس عند الغزالى

نجد فى دراسة الغزالى للنفس ضربين من المعرفة ، أو بالأحرى ضربين من علم النفس : أحدهما وهو الذى يتناول قوى النفس الحيوانية والإنسانية ، المحركة والمدركة . وفى هذا الضرب من علم النفس كان الغزالى مقلِّدًا ، ينقل عن الفارابى وابن سينا ، وبخاصة ابن سينا ، الذى ينقل عنه معظم آرائه نقلاً يكاد يكون حرفيًا . ويمكن ملاحظة ذلك إذا ما قارنا آراء الغزالى عن قوى النفس الحيوانية والإنسانية فى كتاب « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » بأقوال ابن سينا فى كتابى «النجاة» و « أحوال النفس » . أما الضرب الثانى من علم النفس، وهو الذى يتناول فيه الغزالى رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، وعلاج الأخلاق المذمومة ، فإن الغزالى كان فيه مجددًا ومبتكرًا ، لا يقلد من سبقه من الفلاسفة . فقد ابتكر الغزالى فى هذا المجال بعض الأساليب الفعالة فى تعديل السلوك الإنسانى ، وعلاج عيوبه وآفاته . وقد سبق الغزالى بهذه الأساليب علماء النفس والمعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين ، كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد .

ويجب أن نشير هنا إلى أن الغزالى قد اهتم بدراسة النفس اهتمامًا كبيرًا ، إذ أنه اعتبر معرفة النفس توصل إلى معرفة الله تعالى . يقول الغزالى فى خطبة كتاب « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » (١) : « . . وأظهر الآثار التى يُرى فيها جلال ذات الحق وكمال صفاته إنما هو معرفة النفس كما قال تعالى : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق) (٢) ، (وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون) (٣) . وقال عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ، وقال عليه السلام : (أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه) (٤) . ونحن نعرج فى هذا الكتاب من مدارج معرفة النفس إلى معرفة الحق جل جلاله » . ويقول أيضًا فى خطبة هذا الكتاب : « ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس فحينئذٍ ننعطف على معرفة الحق جل جلاله ، إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل لمعرفة الأول الحق جل جلاله . وكل ما يُراد لشىء فدون حصول

---

(١) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط ٢ . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٥ ، ص ٦ .
(٢) فصلت : ٥٣ .
(٣) الذاريات : ٢٠ ، ٢١ .
(٤) يلاحظ أن هذا الحديث ، والحديث الذى سبقه ، مشكوك فى صحتهما .

مقصوده يكون ضائعًا . فمن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وعرف صفاته وأفعاله ، وعرف مراتب العالم مبدعاته ومكوناته ، وعرف الملائكة ومراتبهم ، وعرف لمّة الملك ولمّة الشيطان ، والتوفيق والخذلان ، وعرف الرسالة والنبوة ، وكيفية الوحى ، وكيفية المعجزات والإخبار عن المغيبات . وعرف الدار الآخرة وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ولذة البهجة فيها ، وعرف غاية السعادة التى هى لقاء الله تعالى » (١) .

يتصح من كلام الغزالى السابق اهتمامه الكبير بدراسة النفس ،وهو لا يدرسها كما درسها الفلاسفة السابقون باعتبارها موضوعًا للمعرفة كسائر موضوعات المعارف التى يدرسها الفلاسفة ، وإنما هو يدرسها بوازع دينى عميق باعتبارها السبيل الذى يوصل إلى معرفة الله تعالى ، ومعرفة أسرار الكون ، والرسالة النبوية والوحى ، وأسرار الغيب ، والدار الآخرة ، وغاية السعادة فيها وهى لقاء الله تعالى .

وسوف نبدأ أولاً فيما يلى بعرض آراء الغزالى التقليدية فى قوى النفس الحيوانية والإنسانية ، والتى يتبع فيها الفلاسفة السابقين ، وبخاصة ابن سينا . ثم سوف نتناول بعد ذلك آراءه فى تعديل السلوك وعلاج الأخلاق المذمومة .

تعريف النفس

ينحو الغزالى منحى كل من ابن سينا والفارابى ومن قبلهما أرسطو فى القول بثلاث نفوس هى النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية . وهو يعرف النفس النباتية بأنها « الكمال الأول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ما يتغذى وينمو ويولّد المثل » . ويعرف النفس الحيوانية بأنها : «الكمال الأول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة » . ويعرف النفس الإنسانية : بأنها « الكمال الأول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية » (٢) . ويلاحظ أن الغزالى يعرّف هذه الأنواع الثلاثة من النفوس بنفس التعريفات التى قال بها من قبل الفارابى وابن سينا اللذان تأثرا بدورهما بأرسطو (٣).

---

(١) مدارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ٧ ؛ انظر أيضًا : الغزالى : كيمياء السعادة . تحقيق وتعليق محمد عبد العليم . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٧م ، ص ٢٣ـ٢٥ .

(٢) مدارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ٢١ .

(٣) محمد عثمان نجاتى . الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ـ ٣٨ ؛ ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ص ٣٢ ؛ ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ .

ويقول الغزالى : إن النفس هى الكمال الأول ، ويعنى بذلك أنه من غير واسطة كمال آخر . ويقول لجسم طبيعى أى غير صناعى . ويعنى بآلىّ أنه ذو آلات يستعين بها ذلك الكمال فى تحصيل الكمالات الثانية والثالثة (١) . ويُلاحظ أيضًا تأثر الغزالى فى هذه التعريفات بما قاله من قبل ابن سينا فى تعريف هذه المصطلحات .

ولا توجد هذه النفوس الثلاث فى الإنسان مستقلة بعضها عن بعض ، بل هى توجد فى وحدة منسجمة تتعاون فيها قوى هذه النفوس الثلاث تعاونًا تامًا فى القيام بوظائف الإنسان البدنية والنفسية المختلفة ، كما ستبين ذلك فيما بعد عندما نتكلم عن وحدة النفس الإنسانية .

قوى النفس الحيوانية

يقول الغزالى ، مرددًا أقوال الفارابى وابن سينا ، إن قوى النفس الحيوانية تنقسم إلى قوى محركة وقوى مدركة .

١ ـ القوى المحركة (٢):

« . . القوى المحركة إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل ، أو على أنها فاعلة . والباعثة إما أن تكون على جذب النفع ، أو على دفع الضرّ . والباعثة على جذب النفع هى التى يعبر عنها بالشهوة » ، وهى القوة التى تبعث القوة الفاعلة على جذب ما يُعلم أو يُظنّ أنه خير . «وأما الباعثة على دفع الضرّ فهى التى يُعبّر عنها بالغضب » ، وهى القوة التى تبعث على دفع ما يُعلم أو يُظن أنه يضرّ أو يؤذى طلبًا للانتقام أو الغلبة .

« وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات » لتقوم بالحركة المناسبة ، إما لجذب النافع ، وإما لدفع الضار . وهذه القوة هى التى يُعبر عنها بالقدرة . أما القوة الباعثة فهى ما يُعبر عنها بالإرادة . ويلاحظ تأثر الغزالى الواضح بالفارابى وابن سينا ، وترديده لأقوالهما فى هذا الموضوع . والقدرة لا تنبعث ما لم تحدث الإرادة ، والإرادة لا تحدث ما لم يحدث العلم . فإذا حدث العلم وجزم الحكم « انبعثت الإرادة ولا تجد بدأ من الانقياد والإذعان ، وإذا جزمت الإرادة الحكم انبعثت القدرة لتحريك الأعضاء فلا تجد محيصًا وخلاصًا من الامتثال والارتسام بموجب رسمها . وإذا جزمت القدرة الحكم تحركت الأعضاء بحيث لا تجد محيصًا من

(١) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ٢٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ ـ ٣٩ .

الحركة . فما دام رسول العلم مترددًا تكون الإرادة مترددة ، وما دامت الإرادة مترددة تكون القدرة مترددة ، وما دامت القدرة مترددة فالأفعال لا تدخل فى الوجود ولا تظهر على الأعضاء ، فإذا اتصل الحكمُ بالجزم وجدت الأفعال » (١).

٢ ـ القوى المدركة (٢):

وتنقسم القوى المدركة إلى مدركة من ظاهر ، ومدركة من باطن . والمدركة من الظاهر هى الحواس الخمس الخارجية : اللمس ، والشم ، والذوق ، والبصر ، والسمع . ويعتمد الغزالى فى دراسته للحواس اعتمادًا كليًا على آراء ابن سينا فى هذا الموضوع ، وهو فى كثير من المواضع ينقل عنه نقلاً يكاد يكون حرفيًا ، كما سبق أن ذكرنا ذلك .

اللمـــس

يذهب الغزالى ، مثل ابن سينا ، إلى أن حاسة اللمس هى قوة منتشرة فى جميع بشرة الحيوان ولحمه وعرقه وعصبه ، ويقول عنها ، كما قال ابن سينا من قبل : « هى الطليعة الأولى للنفس ، ولا يخلو جزء من البشرة عن قوة اللمس ، ولا يوجد حيوان إلا وفيه قوة اللمس . والحكمة فى القوة اللمسية هى أن الحكمة الإلهية لما اقتضت أن يكون حيوان يتحرك بالإرادة مركبًا من العناصر ، وكان لا يؤمن عليه أضرار الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة ، أيد بالقوة اللمسية حتى يهرب بها من المكان غير الملائم ، ويقصد بها المكان الملائم » (٣).

والكيفيات الحسية التى يدركها اللمس هى ، كما سبق أن قال ابن سينا : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والصلابة والرخاوة ، واللين والخشونة ، والخفة والثقل .

ويشير الغزالى إلى ما سبق أن أشار إليه كل من أرسطو وابن سينا من قبل إلى احتمال كون حاسة اللمس عدة حواس وليست حاسة واحدة . يقول الغزالى : « وعند قوم قوة اللمس جنس لأربعة أنواع من القوى : إحداها ، حاكمة فى التضاد بين الحار والبارد ، والثانية ، حاكمة فى التضاد بين الرطب واليابس ، والثالثة ، حاكمة فى التضاد بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة فى التضاد بين الخشن والأملس ، وربما يزيدون على ذلك » (٤).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧ ـ ٣٨ . (٢) المرجع السابق ، ص ٤١ ـ ٤٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٢ ؛ انظر رأى ابن سينا فى : محمد عثمانى نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٨٧ .

(٤) الغزالى ، المرجع السابق ، ص ٤١ . انظر أيضًا رأى ابن سينا فى : محمد عثمانى نجاتى ، المرجع السابق ، ص ٨٩ .

وتدرك حاسة اللمس الكيفيات الحسية المضادة لكيفية البشرة ، أى تحس بها هو أبرد أو أسخن ، أو أخشن أو ألين ، أما المماثل فقلما تدركه .

الشــم(١)

وتلى حاسة اللمس من الحواس حاسة الشم ، فلما كان الحيوان لا يستغنى فى حياته عن الغذاء ، وكان من الغذاء ما يوافقه وما لا يوافقه ، لذلك أوجبت الحكمة الإلّهية تأييده بحاسة الشم ليستدل من الروائح على الأغذية الملائمة .

وحاسة الشم هى القوة الموجودة فى زائدتى (مقدم) الدماغ ، الشبيهتين بحلمتى الثدى (والموجودتين فى أعلى تجويف الأنف) (٢) ، وهى تدرك الروائح بتوسط الهواء ، وذلك ليس بأن ينقل الهواء الرائحة ، بل بأن يستحيل هو إلى الرائحة . ويختلف الغزالى فى هذه النقطة عن ابن سينا الذى يرى أنه يجوز أن يكون المشموم هو البخار المنبعث من الأجسام ذات الرائحة والتى يحملها الهواء إلى حاسة السم ، ويجوز أن يكون الهواء هو نفسه يستحيل عن الجسم ذى الرائحة ، فتكون له رائحته (٣).

ويقول الغزالى ، كما قال أرسطو وابن سينا من قبل ، إن حاسة الشم فى الحيوانات أشد وأقوى منها فى الإنسان . ويذهب إلى أن أول ما يتكون فى الجنين بعد قوة اللمس ، هو قوة الشم .

الــذوق(٤)

وحاسة الذوق أيضًا حاسة طليعة تُدرك بها الطعوم الموافقة وغير الموافقة . وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على اللسان . وهى تدرك الطعوم المتحللة من الأطعمة فى اللعاب ، وحينما يتصل الطعم بالعصب أدركه العصب . وهنا رأيان ، فهل الطعوم تكون مختلطة فقط باللعاب ، أم أنها تحيل اللعاب إلى كيفيتها . وقد ذهب ابن سينا فى كتاب الشفاء(٥) إلى القول بالرأيين معًا ، فهو يقول : إن الطعوم تختلط باللعاب وتحيله معًا . أما فى كتاب النجاة (٦)، فقد ذهب ابن سينا إلى أن الطعوم المخالطة للعاب تحيله . أما الغزالى فإنه يميل إلى الأخذ برأى ابن سينا الوارد فى النجاة حيث يذهب إلى أن اللعاب يستحيل إلى كيفية الطعوم .

---

(١) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ ؛ الكلمات بين قوسين ليست فى الأصل ، وأضفناها للتوضيح .
(٣) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٠ ؛ محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .
(٤) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٢ ، ٤٣ . (٥) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ص ٦٤ ـ ٦٥ .
(٦) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٠ . (٧) الغزالى ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

البصــر (١)

وحاسة البصر مفيدة أيضًا للحيوان . ووجه منفعتها هو أنه لما كان الحيوان يتحرك بالإرادة ، وفى بعض الأحيان يتحرك إلى أماكن خطيرة كمواقد النيران ، وقمم الجبال ، وشواطئ البحار ، أوجبت العناية الإلَهية إعطاء أكثر الحيوان حاسة البصر ليدرك به طريقه ، فيتجنب الأماكن التى يمكن أن يلحقه منها الضرر .

وحاسة البصر هى قوة مرتبة فى العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة»(٢).

ويرفض الغزالى ، كما رفض ابن سينا من قبل ، الرأى القائل بأن الإبصار يحدث بخروج شعاع من العين إلى الشىء المرئى ، وهو الرأى الذى قال به أفلاطون ، وإنما يذهب الغزالى ، كما ذهب ابن سينا (٣)من قبل ، إلى أن الإبصار يحدث بانطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية بالعين بتوسط الشفاف . ويقول الغزالى : « فإذا حصلت الصورة فى الجليدية أفضت إلى العصبة المجوفة التى فيها روح هو جسم لطيف مثل ما تقع الصورة على الماء الراكد فيفضى إلى ملتقى الأنبوبتين المتصلتين بالعينين فى مقدمة الدماغ فيدرك الحس المشترك من الصورتين المتحدتين صورة واحدة»(٤). فمركز الإبصار عند الغزالى ، إذن ، هو ، كما قال ابن سينا من قبل ، عند ملتقى العصبيين البصريين (٥).

السمـع (٦)

« والقوة السامعة تلى المبصرة فى النفع . ووجه منفعتها أن الأشياء الضارة والنافعة قد يستدل عليها بخاص أصواتها ، فأوجبت العناية الإلَهية وضع القوة السامعة فى أكثر الحيوان ، على أن منفعة هذه القوة فى النوع الناطق من الحيوان تكاد تفوق الثلاث » (٧). أى الحواس الثلاث السابقة : البصر ، والذوق ، والشم .

وحاسة السمع قوة مرتبة فى العصب المنتشر فى السطح الداخلى من الصماخ . فحينما يصل الصوت الحادث عن تموّج الهواء المنضغط من قرع أو قلع إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣ . (٢) المرجع السابق ، ص ٤٣ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٢٦١ : مبحث عن القوى النفسانية ، تحقيق فنديك ، بيروت : دار العلم للجميع ، (د. ت) ، ص ٤٢ ؛ محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ١٢٠ .
(٤) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٣ . (٥) محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ١٢١ .
(٦) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٤ . (٧) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

الصماخ وتحركه بشكل حركته ، فتماس الموجات الهوائية العصب المنتشر فى سطح الصماخ ، فينقلها إلى الحس المشترك .

ويذكر الغزالى الآراء الشائعة فى عصره عن عضو حاسة السمع ، وعن سبب حدوث السمع . يقول الغزالى : « وقيل إن تلك العصبة مفروشة فى أقصى الصماخ ممدودة مد الجلد على الطبل ، إلا أنها على دقة نسج العنكبوت وصلابة الجلد المدبوغ . وقيل إنها أعصاب كأوتاد العود ممدودة فى جوانب الصماخ ، وتتحرك تلك الأوتار بتحرك الهواء الراكد فيه فيحصل منه طنين . وإنما يتحرك على ترتيب تعاقب الحروف والأصوات واختلافها فى الرفع والخفض ، والخفة والثقل ، والدقة والغلظ . وكما أن الضياء شرط فى الإبصار ، كذلك الهواء فى السمع »(١).

ويلاحظ أن الغزالى يتبع ابن سينا فى القول بأن حاسة السمع هى العصب المنتشر فى السطح الداخلى من الصماخ ، وإن السمع يحدث نتيجة لتأثر هذا العصب بتموج الهواء الراكد فى تجويف الصماخ تحت تأثير تموجات الهواء التى تؤثر على الصماخ من خارج . ويتبع الغزالى ابن سينا أيضًا فى القول بأن للصوت وجودًا خارجيًا ، غير أن ابن سينا كان أدق فى تعبيره من الغزالى ، وأقرب فى مفهومه للصوت إلى العلم الحديث ، حيث لم يكتف ابن سينا بالقول ، كالغزالى ، بوجود الصوت فى الخارج ، بل قال إنه موجود فى الخارج « لا من حيث هو مسموع بالفعل ، بل من حيث هو مسموع بالقوة وأمر كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج »(٢). ومن المعروف الآن أنه ليس للصوت وجود خارجىّ ، وإنما هو خبرة نفسية تحدث نتيجة لوصول تأثير الموجات الهوائية إلى أعضاء حاسة السمع الموجودة فى القوقعة بالأذن الداخلية ، وانتقال هذا التأثير فى الأعصاب السمعية إلى مركز السمع فى المخ(٣).

القوى المدركة من الباطن

يقسم الغزالى القوى المدركة من الباطن على أساس طبيعة وظيفتها إلى :

(أ) ما يدرك ولا يحفظ . (ب) ما يحفظ ولا يدرك .

(جـ) ما يدرك ويتصرف .

وهو يقسم المدرك منها إلى :

(أ) مايدرك الصورة . (ب) وما يدرك المعنى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٢) ابن سينا : الشفاء ، مرجع سابق ، ص ٧٣ ؛ محمد عثمان نجاتى : المرجع السابق ، ص ١١٠ .

(٣) محمد عثمان نجاتى : علم النفس فى حياتنا اليومية ، ط ١١ ، الكويت : دار القلم ، ١٩٨٤ ، ص ٢١٣ .

ويقسم الحافظ منها إلى :

(أ) ما يحفظ الصورة .

(ب) وما يحفظ المعنى .

ويفرق الغزالى ، كما فرق ابن سينا [١] من قبل ، بين الصورة والمعنى . فالصورة هى ما يدركه الحس الظاهر ثم يؤديه إلى الحس الباطن فيدركه . أما المعنى فيدركه الحس الباطن من المحسوس دون أن يدركه الحس الظاهر .

وينقل الغزالى عن ابن سينا آراءه عن القوى المدركة من الباطن فيقول ، كما قال ابن سينا ، إنها الحس المشترك (ويسمى فنتازيا) ، والخيال ، والقوة المتخيلة ، والقوة الوهمية ، والحافظة الذاكرة. وما يدرك الصورة هو الحس المشترك ، والخيال خازنه الذى يحفظ ما يدركه من صور . وما يدرك المعنى هو القوة الوهمية ، والحافظة الذاكرة خازنها الذى يحفظ ما تدركه من معانٍ . وما يدرك ويتصرف هو القوة المتخيلة . وما لا يدرك هو خازن الصور وخازن المعانى [٢].

الحس المشترك

الحس المشترك (أو فنطاسيا) هو القوة التى تجتمع فيها المحسوسات من الحواس فتدركها ، ولذلك سميت بالحس المشترك . ويثبت الغزالى وجود الحس المشترك ببراهين مأخوذة من ابن سينا. ومنها « أنك تبصر القطر النازل خطًا مستقيمًا ، والنقطة الدائرة بسرعة خطًا مستديرًا ، كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيّل . ولو كان المدرك هو البصر الظاهر لكان يرى القطر كما هو عليه ، والنقطة كما هى عليها ، فإنه لا يدرك إلا المقابل النازل ، وذلك ليس بخط . فعلمنا أن ثم قوة أخرى ارتسم فيها هيئة ما رأى أولاً ، وقبل أن تمحى تلك الهيئة لحقتها أخرى وأخرى فرآها خطًا مستقيمًا أو خطًا مستديرًا . والدليل عليه أنه لو أديرت النقطة لا بسرعة لترى نقطًا متفرقة ؛ فعندك ، إذًا ، قوة قبل البصر ، إليها يؤدى البصر ما يشاهده ، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها » [٣].

ويذكر الغزالى برهانًا آخر على وجود الحس المشترك ، فيقول : « وكذلك الإنسان يحس من نفسه أنه إذا أبصر شخصًا ، أو سمع كلامًا أدرك المبصر شخصًا واحدًا ، وأدرك المسموع كلامًا

(١) ابن سينا : أحوال النفس ، ومرجع سابق ، ص ٦٠ ـ ٦١ .

(٢) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥ . انظر ما قاله ابن سينا فى هذا الصدد فى « الإشارات ، جـ ١ ، ص ١٤٢ ؛ انظر أيضًا : محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

واحدًا ، وما فى العين عنده شخصان ، أعنى شبحين فى العينين ، وكلامين فى الأذنين ، فعلم يقينًا أن محل الإدراك أمر وراء العينين والأذنين . فالقوة المدركة لهما قوة واحدة اجتمعت عندها الصورتان ، أعنى الشبحين فى العينين ، على اتفاقهما ، والمدركان ، أعنى المبصر والمسموع ، على اختلافهما . فتلك القوة مجمع المتماثلات والمختلفات ، فسميناها الحس المشترك ، إذْ لا تكون النفس مدركة إلا بهذه القوة ، وسميناها اللوح ، إذ لا تجتمع المحسوسات إلا فى هذه القوة . وليس لها إلا الإدراك فقط ، وإنما يكون الارتسام والحفظ لقوة أخرى . ومن خواص هذه القوة استحضار المحسوسات فى الحواس أولاً ، ثم إدراكها ثانيًا » (١).

والحس المشترك يدرك فقط المحسوسات ، وهى جزئيات شخصية ، ولا يدرك الكليات العقلية . وهو يحس أيضًا اللذة والألم من المحسوسات الخارجية ، كما يحس باللذة والألم من المتخيلات (٢).

القوة الخيالية أو المصوِّرة

هى القوة التى تحفظ صور المحسوسات بعد غيابها عن الحواس . ويرى الغزالى أنه بالحس المشترك والقوة الخيالية معًا يتم التمييز بين المحسوسات . يقول الغزالى : « وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا الطعم لغير صاحب هذا اللون (٣) ، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم ، فإن القاضى بهذين الحكمين لا يمكنه القضاء ما لم يحضره المقضى عليهما » (٤).

القـوة الوهميـة

يلخص الغزالى فى عرضه لوظيفة القوة الوهمية ما سبق أن قاله عنها ابن سينا ، فيقول : إنها تدرك من الجزئيات المحسوسة معانى جزئية غير محسوسة ، كما تدرك الشاة ، مثلاً ، العداوة فى الذئب . وليست العداوة محسوسة ، ولكن القوة الوهمية تدركها من رؤية الذئب . ويردد الغزالى ما سبق أن قاله ابن سينا من أن القوة الوهمية هى الرئيسة الحاكمة فى أفعال الحيوان ، فيقول : « وقد قيل إن القوة الوهمية هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكمًا ليس فصلاً كالحكم العقلى ، ولكن حكمًا تخيليًا مقرونًا بالأشياء الجزئية والصور الحسية ، وعنها تصدر أكثر الأفعال الحيوانية » (٥).

---

(١) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٥ ـ ٤٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٦ .
(٣) فى الكتاب « الكون » ، وذُكر فى الهامش أنه فى نسخة أخرى « اللون » ، وعندى أن الأصح هو « اللون » .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٦ . قارن المماثلة بين ما قاله الغزالى هنا ، وما قاله ابن سينا فى هذا الموضوع فى الإشارات والتنبيهات ، جـ ١ ، مرجع سابق ، ص ١٤٢ ؛ انظر أيضًا شرح الطوسى ص ١٤٣ ، وشرح الرازى ، ص ١٤٧ المنشورين فى الإشارات والتنبيهات .
(٥) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٦ ـ ٤٧ .

وللقوة الوهمية فى الإنسان أحكام خاصة بها ، فهى تمنع من إدراك وجود الأشياء التى لا تتخيل ولا ترتسم فى الخيال ، وهى مصدر كثير من الأحكام الخاطئة مثل الحكم بأن الخلاء محيط بالعالم . يقول الغزالى : « وللقوة الوهمية فى الإنسان أحكام خاصة منها حملها النفس أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم فى الخيال مثل الجواهر العقلية التى لا تكون فى حيّز ومكان ، ومنها إثبات الخلاء محيط بالعالم ، ومنها موافقة المبرهِن على تسليم المقدمات ثم مخالفته فى النتيجة » (١).

وقد تأثر الغزالى بما قاله ابن سينا من قبل عن أن أغلب الناس يشبهون الحيوان فى أن أفعالهم تتبع أحكام الوهم التى لم يناقشها العقل ، مثلما يحدث عندما يستقذر الإنسان العسل لمشابهته للمرارة أو العذرة فى اللون ، فإن الوهم هو الذى يصدر هذا الحكم ، وتتبعه النفس ، وإن كان العقل يكذبه . وقد سبق أن ذكرنا رأى ابن سينا فى هذا الموضوع أثناء كلامنا عن القوة الوهمية . وقد استعان الغزالى برأى ابن سينا السابق ذكره الخاص بالأحكام الخاطئة التى يصدرها الوهم فى مناقشته للمعتزلة فى موضوع الحسن والقبح العقليين ، وبيّن لهم أن أحكامهم على الحسن والقبح الذاتيين فى الأشياء ، إنما هى أحكام وهمية وليست أحكامًا عقلية ، إذ أن ما يرونه حسنًا ، أو قبيحًا فى الأشياء ليس كامنًا فى ذات الأشياء وإنما هو راجع إلى اقتران هذه الأشياء بأغراض الناس ومصالحهم . فاقتران شىء ما بشىء آخر يؤدى إلى أن إدراك الشىء الأول قد يثير فى النفس إدراك الشىء الآخر الذى اقترن به من قبل . ويذكر الغزالى لذلك المثال التالى : « . . ومثاله نفرة السليم وهو الذى نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لأنه وجد الأذى مقرونًا بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى . وكذلك تنفر النفس عن العسل إذا شبه بالعذرة لأنه وجد الأذى والاستقذار مقرونًا بالرطب الأصفر ، فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار . ويغلب الوهم حتى يتعذر الأكل وإن حكم العقل بكذب الوهم . . » (٢) . ويقول الغزالى أيضًا فى هذا المعنى : « . . فالمقرون باللذيذ لذيذ ، والمقرون بالمكروه مكروه . بل الإنسان إذا جالس من عشقه فى مكان ما . . أحس فى نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره . ولذلك قال الشاعر :

أمر على الديار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبى ... ولكن حب من سكن الديارا » (٣)

وقد سبق أن ذكرنا أثناء كلامنا عن القوة الوهمية عند ابن سينا ، كيف أنه استطاع بملاحظته الذكية لسلوك الحيوان والإنسان أن يدرك أن اقتران بعض المدركات أو المثيرات الحسية ببعض

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦ .
(٢) الغزالى : المستصفى من علم الأصول ، جـ ١ ، القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٣٢٢ هـ ، ص ٥٩ ـ ٦٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٥٩ ـ ٦٠ .

الاستجابات يؤدى إلى تكوين ارتباطات بين هذه المدركات أو المثيرات الحسية وهذه الاستجابات، بحيث إذا أدرك الحيوان أو الإنسان هذه المدركات الحسية فى المستقبل، صدرت منه هذه الاستجابات.

وواضح من كلام الغزالى الذى ذكرناه سابقًا أنه أدرك أيضًا، مثل ابن سينا من قبل، طبيعة الاستجابة الشرطية، وأهميتها فى سلوك الحيوان والإنسان. فاستجابة الخوف من الحية ترتبط بشكلها ولونها، بحيث يصبح الحبل المشابه للحية فى شكلها ولونها قادرًا على إثارة استجابة الخوف. وكذلك، فإن استجابة الاستقذار ترتبط بلون العذرة، بحيث يصبح لون العسل المشابه للون العذرة مثيرًا لاستجابة الاستقذار. وهذه هى الاستجابة الشرطية التى درسها إيفان بافلوف الفسيولوجى الروسى المشهور دراسة معملية فى العصر الحديث، وكانت لنتائج دراسته أهمية كبيرة فى علم الفسيولوجيا وعلم النفس.

ومن الواضح أن الغزالى قد تأثر بآراء ابن سينا فى الوظائف النفسية المختلفة التى يقوم بها الوهم، ومن بينها ما يتعلق بتكوين الاستجابات الشرطية. ويلاحظ من كلام الغزالى السابق أوجه الشبه فى المثال الذى ذكره على نفور النفس من العسل لمشابهته للون العذرة بالمثال الذى سبق أن ذكره ابن سينا الخاص بنفور النفس من العسل لمشابهته للون المرارة.

وأود أن أشير هنا إلى أنه قد قُدِّم إلى « ندوة علم النفس والإسلام » التى عقدت فى جامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية فى عام ١٩٧٨ م بحث بعنوان « نظرية الفعل المنعكس الشرطى عند الغزالى »(١)، نسب فيه الباحث الفضل إلى الغزالى فى اكتشاف عملية الإشراط قبل بافلوف. غير أنه كما تبيّن لنا من شرحنا السابق لرأى كل من ابن سينا والغزالى فى هذا الموضوع أن ابن سينا هو الذى يرجع إليه الفضل الأول فى اكتشاف طبيعة عملية الإشراط قبل بافلوف، وأن الغزالى قد اقتبس رأيه فى هذا الموضوع من ابن سينا.

القوة الحافظة الذاكرة

القوة الحافظة الذاكرة هى القوة التى تحفظ المعانى الجزئية التى تدركها القوة الوهمية. ونسبة القوة الحافظة الذاكرة إلى المعانى الجزئية كنسبة القوة المصوِّرة إلى المحسوسات التى يدركها الحس المشترك، أى أنها خزانة للمعانى الجزئية (٢).

---

(١) فائز محمد على الحاج : نظرية الفعل المنعكس الشرطى عند الغزالى. بحث مقدم إلى « ندوة علم النفس والإسلام » التى عقدت بجامعة الرياض فى عام ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٧٨ م. الجزء الأول من مجموعة بحوث الندوة. مكتوب على الآلة الكاتبة.

(٢) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، ص ٤٧.

القـوة المتخيلـة

ينسب الغزالى إلى القوة المتخيّلة نفس الوظائف التى نسبها إليها كل من الفارابى وابن سينا من قبل . فهى ، فى رأيه ، تقوم بتركيب الصور بعضها إلى بعض ، وفصلها بعضها عن بعض ، كما أنها تقوم بتركيب المعانى الجزئية بعضها إلى بعض ، وتفصلها بعضها عن بعض ، كما أنها تلحق المعنى بالصورة . وتستعمل النفس القوة المتخيلة فى عمليتى التركيب والتفصيل على أى نظام تشاء ، وعلى نحو منتظم ، أو غير منتظم ، وهذا مما يمكن الإنسان من تعلم الصناعات والفنون المختلفة . وإذا انكبت المتخيّلة على فعلها الطبيعى وهو التركيب والتفصيل سميت متخيلة . ولكنها قد تنشغل بالتركيب والتفصيل تارة لخدمة العقل العملى ، وتارة لخدمة العقل النظرى . فإذا استخدمتها النفس فى أمر عقلى سُمِّيت « مفكرة » . والقوة المتخيلة قوة غير مدركة فى ذاتها ، ولكن النفس تدرك ما تركبه ، أو تفصله من صور بوساطة الحس المشترك ، وتدرك ما تركبه ، أو تفصله من معانٍ بوساطة القوة الوهمية (١).

مراكز القوى المدركة الباطنة

يُحدِّد الغزالى مراكز القوى المدركة الباطنة فى تجاويف الدماغ وفقًا لما قاله ابن سينا من قبل فى «القانون فى الطب » (٢)، و « النجاة » (٣) وأحوال النفس(٤) . فمركز الحس المشترك فى الجانب الأول من التجويف الأول فى مقدم الدماغ . ومركز القوة المصوِّرة فى الجانب الأخير من التجويف الأول من الدماغ . والقوة المتخيّلة فى الجزء الأول من التجويف الأوسط . والقوة الوهمية « آلتها الدماغ كله ، ولكن الأخص بها هو التجويف الأوسط لاسيما فى جانبه الأخير » . والحافظة الذاكرة فى التجويف الأخير . ويشير الغزالى ، كما سبق أن أشار ابن سينا من قبل ، إلى حكمة البارى جلّ شأنه فى تقديم المدرك للمحسوسات ، وتأخير المدرك للمعانى ، وجعل المتصرف فى صور المحسوسات والمعانى فى الوسط . يقول الغزالى : « وإنما هدى الناس إلى القضاء بأن هذه هى الآلات ، وأنها مختلفة المحال بحسب اختلاف القوى ، وأن الفساد إذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه ، ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع الحكيم تعالى أن يقدم الأقنص للجرمانى ، ويؤخر الأقنص للروحانى ، ويقعد المتصرف فيهما حكمًا واسترجاعًا للمُثُل المنمحية عن الجانبين فى الوسط ، جلّت قدرته » (٥).

---

(١) المرجع السابق ، ٤٧ .

(٢) ابن سينا : القانون فى الطب ، جـ ٣ ، روما ، ١٦٥٣ م ، ص ٢٨٢ .

(٣) النجاة ، ص : ٢٦٥ ـ ٢٦٦ . (٤) أحوال النفس ، ص ٦١ ـ ٦٢ .

(٥) الشفاء ، ص ٢٣٦ .

(٦) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٨ . قارن المماثلة بين عبارات الغزالى بعبارات ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ، جـ ١ ، ص ١٤٦ .

قوى النفس الناطقة (١)

أما فيما يتعلق بالنفس الإنسانية فيقسمها الغزالى ، متبعًا فى ذلك الفارابى وابن سينا ، إلى قوة عاملة وقوة عالمة ، وتسمى كل واحدة منهما عقلاً باشتراك الاسم . ويشرح الغزالى وظائف كل من هاتين القوتين ناقلاً حرفيًا ما سبق أن قاله ابن سينا عن النفس الناطقة ووظائفها فى كتاب «النجاة»(٢) وكتاب « أحوال النفس » (٣). فالقوة العاملة هى التى تتولى مسئولية تدبير البدن ، وهى بالاشتراك مع القوة النزوعية ، تقوم بدفع الإنسان إلى القيام بالأفعال الجزئية الخاصة به مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء ، وما أشبه ذلك . وهى ، بالاشتراك مع القوتين المتخيِّلة والمتوهمة ، تقوم باستنباط الصنائع والمهن المختلفة . وأما بالنسبة لاشتراكها مع القوة العالمة ، أو العقل النظرى فأنه فيما بينهما تتولد الآراء الخلقية مثل الصدق حسن والكذب قبيح ، والعدل جميل والظلم قبيح . والقوة العاملة هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن وتوجهه على حسب ما توجبه أحكام العقل النظرى . ويجب أن تكون هى المسيطرة والموجهة لقوى البدن ، وحينئذٍ تكون أخلاقها فاضلة . أما إذا خضعت هى لقوى البدن فإن ذلك يجعل أخلاقها رذيلة . فالقوة العاملة ، إذن ، هى المسئولة عن الأخلاق . وكأن للنفس الإنسانية وظيفتين . إحداهما بالنسبة للجنبة التى تحتها وهى البدن ، وبالنسبة إلى الجنبة التى فوقها وهى المبادئ العالية والعقول بالفعل . فالقوة العاملة هى التى تتولى مسئولية سياسة البدن وتدبيره . أما القوة العالمة ، أو النظرية فهى التى تنفعل عن المبادئ العالية والعقول بالفعل ، وتستفيد منها وتقبل عنها الصور الكلية المجردة ، والتى بقبولها يتم كمال النفس .

مراتب العقل النظرى

ويذكر الغزالى مراتب العقل النظرى على نحو ما قال الفارابى وابن سينا من قبل ، وهو ينقل حرفيًا ما قال ابن سينا عن مراتب العقل فى « النجاة » (٤)، وفى « أحوال النفس » (٥).

١ ـ العقل الهيولانى :

إن الاستعداد المطلق الموجود عند الطفل لإدراك المعقولات الكلية ، من قبل أن يدرك الطفل شيئًا بعد من المعقولات ، يسمى عقلاً هيولانيًا . وذلك مثل استعداد الطفل على تعلم الكتابة .

---

(١) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٤٩ ـ ٥٣ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٩ .
(٣) ابن سينا : أحوال النفس ، مرجع سابق ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .
(٤) ابن سينا : النجاة ، مرجع سابق ، ص ٢٦٩ .
(٥) ابن سينا : أحوال النفس ، مرجع سابق ، ص ٦٥ ـ ٦٧ .

٢ ـ العقل بالملكة :

فإذا اكتسب العقل المعقولات الأولى فإنه يُسمى عقلاً ممكنًا ، أو عقلاً بالملكة . وأعنى بالمعقولات الأولى المقدمات التى يقع التصديق بها من غير اكتساب ، وهى المبادئ العقلية الضرورية التى يشعر الإنسان أنه لا يجوز أن يخلو عن التصديق بها ألبتة ، مثل الاعتقاد بأ « الكل أعظم من الجزء » ، أو « أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » . وهذه هى التى تسمى العلوم الضرورية ، والتى يُتوصَّل بها إلى المعقولات الثانية .

٣ ـ العقل بالفعل :

فإذا حصل العقل بعد المعقولات الأولى على المعقولات الثانية أو المعقولات المكتسبة ، إلا أنه لا يطالعها بالفعل ، ولكنها تكون كأنها مخزونة لديه يستطيع أن يستعيدها متى شاء ويعقلها ، ويعقل أنه يعقلها ، فيسمى حينئذٍ عقلاً بالفعل ، لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم .

٤ ـ العقل المستفاد :

فإذا كانت الصور المعقولة حاضرة بالفعل فى العقل ، وهو يعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فإنه يسمى حينئذٍ عقلاً مستفادًا ، أو عقلاً قدسيًا . وسُمِّى عقلاً مستفادًا لأنه إنما خرج من القوة إلى الفعل نتيجة اتصاله بالعقل الفعال واستفادته منه الصور المعقولة . « وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيوانى والنوع الإنسانى . وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله » (١).

والعقل الهيولانى الذى هو الاستعداد المطلق فى الإنسان لإدراك المعقولات الكلية ، ليس متشابهًا عند جميع الناس ، بل توجد بينهم فروق فى هذا الاستعداد . ويرجع الغزالى هذه الفروق إلى الاختلافات فى أمزجة البدن من جهة ، وإلى الاختلافات فى طوالع الكواكب وأجرام السماوات من جهة أخرى . يقول الغزالى : « وإن قيل إن النفس الإنسانية متشابهة فى النوع وسُلِّم ذلك ، فلاشك أنها مختلفة فى الشخص والعين بحسب اختلاف العوارض المشخصة ، فيختلف الاستعداد فى العقل الهيولانى على حسب ذلك . فإن النفس إنما تفيض من المبادئ على قدر الاستعداد . فكلما كان المزاج أعدل كانت النفس أشرف ، وينضاف إليه طوالع الكواكب وأجرام

---

(١) الغزالى : المرجع السابق ، ص ٥٢ .

السماوات . فإذًا ، كما أن النفس وإن كانت متحدّة فى النوع فبينها تفاضل وترتّب ، فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس . فربَّ نفس نبىّ يستغنى عن الفكرة ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار . وربَّ نفس غبىّ لا يعود عليه الفكر برادة . . »[1].

ويذهب الغزالى إلى أن الله تعالى ذكر مراتب العقل النظرى فى القرآن الكريم فى الآية التالية من سورة النور : « الله نور السموات والأرض مَثَل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درىّ يوقد من شجرة مباركة زيتونية لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم»[2].

ويفسر الغزالى هذه الآية فيقول : « المشكاة مثل العقل الهيولانى ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل . ثم إذا قويت أدنى قوة ، وحصلت لها مبادئ المعقولات فهى الزجاجة . فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة ، لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون . فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة ، فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت . فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضىء . فإن حصل له المعقولات كأنها يشاهدها ويطالعها فهو المصباح . ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور ، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى . ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه ، كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض . فتلك النار هى العقل الفعَّال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية . وإن جعلت الآية مثالاً للعقل النبوى فيجوز ، لأنه مصباح يوقد من شجرة أمرية مباركة نبويه ، زيتونية أمية لا شرقية طبيعية ، ولا غربية بشرية يكاد زيتها يضىء ضوء الفطرة وإن لم تمسسه نار الفكرة . نور من الأمر الرُّبوبى على نور من العقل النبوى . . يهدى الله لنوره من يشاء»[3].

الإدراك العقلى

يفسر الغزالى عملية الإدراك العقلى ، كما فسرها من قبل الفارابى وابن سينا ، بارتسام الصور العقلية فى العقل من العقل الفعال . فالعقل الهيولانى لا يخرج من القوة إلى الفعل ، ويصبح

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .
(٢) النور : ٣٥
(٣) المرجع السابق ، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

عقلاً بالفعل إلا بسبب اتصاله بالعقل الفعال الذى توجد عنده مبادئ الصور العقلية المجردة . ونسبة العقل الفعال إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . فكما أن البصر يُبصر بنور الشمس ، فكذلك نفوسنا تعقل إذا أشرق عليها نور العقل الفعال[١] . فإذا طالعت النفس الناطقة الجزئيات الموجودة فى الخيال ، وفكرت فيها وتأملتها ، فإن ذلك يُعدّها لأن تفيض عليها المعانى العقلية المجردة من العقل الفعال . يقول الغزالى : « . . النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية ، واتصل بها نور العقل الفعّال ضربًا من الاتصال استعدت لأن يحدث فيها من ضوء العقل مجردات تلك الصور من الشوائب . فأول ما يتميّز عند العقل الإنسانى أمر الذاتى منها والعرضى ، وما به يتشابه ، وما به يختلف ؛ فتصير المعانى معنى واحدًا فى ذات العقل . . » [٢] . وهكذا يدرك الإنسان من العقل الفعال المعانى الكلّية المُتَضَمنَّة فى الجزئيات المدركة بالحسّ . ويشير الغزالى بذلك إلى أهمية المعرفة الحسّية كخطوة تمهيدية للحصول على المعرفة العقلية . فإذا طالعت النفس الناطقة صور المحسوسات الموجودة فى المصوِّرة ، واتصل بها العقل الفعّال نوعًا من الاتصال ، أصبحت مستعدة لأن تدرك فى ضوء العقل الفعّال المعانى الكلية . ويلاحظ الشبه الكبير بين أقوال الغزالى فى هذا الموضوع وبين ما سبق أن قاله الفارابى[٣] وابن سينا [٤] فى نفس الموضوع .

والعقل الإنسانى مستعد بطبيعته لإدراك المعقولات المجردة عن العقل الفعّال ، غير أن انشغال العقل بأمور البدن يحول دون بلوغ أفضل كمالاته وهو تعقل المعقولات المجردة . يقول الغزالى : « . . والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولية والتجرد عن المادة لأمر فى ذات تلك الأشياء ، ولا لأمر فى غريزة العقل ، بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ، ويحتاج فى كثير من الأمور إلى البدن ، فيبعده البدن عن أفضل كمالاته . فإذا زال عنه هذا الغمور كان تعقل النفس للمجردات أفضل التعقلات وأوضحها وألذّها » [٥] .

الدوافـع والانفعـالات

لم يهتم الفلاسفة المسلمون قبل الغزالى اهتمامًا كبيرًا بدراسة الناحية الدافعية والانفعالية فى الإنسان ، ولكن الغزالى كان أكثر منهم اهتمامًا بدراستها . وقد قال الغزالى بالدوافع الرئيسية التى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٥ . (٢) المرجع السابق ، ص ١٢٦ .
(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص ٦٤ ـ ٦٦ .
(٤) ابن سينا : الشفاء ، ص ١٩٧ ، ٢٠٨ ؛ الإشارات والتنبهات ، جـ ١ ، ص ١١٦ ؛ النجاة ، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ؛ مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٦٠ . انظر عرضنا السابق لآراء كل من الفارابى وابن سينا فى هذا الموضوع .
(٥) الغزالى : المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

سبق أن قال بها الفارابى وابن سينا ، وهى التى تتضمنها القوة النزوعية بفرعيها : « الشهوة » و«الغضب» . ويدخل فى مضمون الشهوة جميع الدوافع الفطرية التى تدفع الإنسان إلى الأشياء التى تشبع حاجاته الفطرية الضرورية ، كالغذاء والماء والملبس والمنكح ، وكذلك جميع الدوافع المكتسبة التى تدفع الإنسان إلى طلب كل ما يشتهيه من أمور أخرى غير ضرورية لحفظ حياته ، أو بقاء نوعه . ويدخل فى مضمون الغضب (القوة الغضبية) الدوافع التى تدفع الإنسان إلى دفع ما يضره ويؤذيه ، وإلى القتال دفاعًا عن النفس ، أو الانتقام من الأعداء (١) .

ويذهب الغزالى إلى أن الإنسان يجمع فى نفسه « أربعة أنواع من الأوصاف وهى : الصفات السبعية ، والبهيمية ، والشيطانية ، والربانية . فهو من حيث سُلِّط عليه الغضب يتعاطى أفعال السباع من العداوة ، والبغضاء ، والتهجم على الناس بالضرب والشتم . ومن حيث سلطت عليه الشهوة يتعاطى أفعال البهائم من الشره والحرص والشبق وغيره . ومن حيث له فى نفسه أمر ربانى (قل الروح من أمر ربى) فإنه يدَّعى لنفسه الربوبية ، ويحب الاستيلاء ، والاستعلاء ، والتخصص ، والاستبداد بالأمور كلها ، والتفرد بالرياسة ، والانسلال عن ربقة العبودية والتواضع ، ويشتهى الاطلاع على العلوم كلها ؛ بل يدعى لنفسه العلم ، والمعرفة ، والإحاطة بحقائق الأمور ، ويفرح إذا نسب إلى العلم ، ويحزن إذا نسب إلى الجهل . والإحاطة بجميع الحقائق والاستيلاء بالقهر على جميع الخلائق من أوصاف الربوبية ، وفى الإنسان حرص على ذلك . ومن حيث يختص من البهائم بالتمييز مع مشاركته لها فى الغضب والشهوة حصلت فيه شيطانية فصار شريرًا يستعمل التمييز فى استنباط وجوه الشرّ ، ويتوصل إلى الأغراض بالمكر والحيلة والخداع ، ويظهر الشرّ فى معرض الخير ، وهذه أخلاق الشياطين » (٢) .

ويلاحظ أن هذه الأنواع الأربعة من الأوصاف التى يتصف بها الإنسان تتضمن كلاً من الدوافع الفطرية والمكتسبة ، كما تتضمن أيضا الميول ، فالغزالى لا يميِّز بين الدافع والميل ، فهو يستخدم لفظ « الميل » بمعنى الدافع ، أو الشهوة . ويلاحظ أيضًا أن الغزالى يضم فى هذه الأوصاف الأربعة التى يتصف بها الإنسان الأخلاق التى تنتج عن هذه الدوافع والميول .

ويرى الغزالى أن أكثر الدوافع أهمية عند الإنسان هى الدوافع الفطرية المرتبطة بحفظ الذات وبقاء النوع . يتضح ذلك من قوله : « . . أغلب أحوال النفس الشره والشهوة والجماع » (٣) على

---

(١) إحياء علوم الدين ، جـ٣ ، ص ٥ ـ ٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ ـ ١١ .
(٣) المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٥٦ ؛ انظر أيضًا : عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٣ م ، ص ١٧٣ .

اعتبار أنها الأصلح للحياة. كما يقول فى مواضع أخرى : إن شهوة البطن والفرج أهم ميول الدنيا[1] . ولكن ، مع ذلك ، فإن الغزالى يؤكد أيضًا أهمية الدوافع المكتسبة التى قد تبلغ من القوة والشدة ما يجعل الإنسان يتمسك بها تمسكًا شديدًا . ويذكر الغزالى كثيرًا من الأمثلة لهذه الدوافع المكتسبة ضمن الأوصاف الأربعة التى يتصف بها الإنسان ، والتى ذكرناها سابقًا . وهو يذكر أيضًا فى مواضع أخرى المال والجاه كمثالين للدوافع والميول المكتسبة [2] .

ويذهب الغزالى أيضًا ، متتبعًا فى ذلك رأى ابن سينا ، إلى أن العقل العملى ، بالاشتراك مع القوة النزوعية ، يدفع الإنسان إلى القيام بالأفعال الجزئية الخاصة به ، مثل انفعالات الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك من الانفعالات . وعلى ذلك ، فإن منشأ الانفعالات الخاصة بالإنسان هو العقل العملى بالاشتراك مع القوة النزوعية [3].

ولقد سبق أن ذكرنا أثناء كلامنا عن رأى الغزالى فى القوى المحركة ، أنها إما أن تكون باعثة على الفعل ، أو أنها فاعلة . والباعثة على الفِعّل هى الدوافع والميول ، الشهوية والغضبية ، وهى ما يعبَّر عنها بالإرادة . ولكى تنبعث الإرادة لابد من حدوث العلم أولاً بأن هذا الشىء معلوم أنه خير ومفيد فيُطلب ، أو أنه شر ومضر فيُدفع . فلابّد من حدوث هذا العلم أولاً حتى تنبعث الإرادة ، فإذا لم يحدث هذا العلم لم تنبعث الإرادة . وإذا حدث العلم وانبعثت الإرادة ، انبعثت القوة المحركة الفاعلة ، وهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات لتقوم بالحركة المناسبة ، إما لجذب النافع ، أو لدفع الضار . . وهذه القوة هى التى يُعبَّر عنها بالقدرة [4]. وهكذا نرى الغزالى يؤكد وجود علاقة وثيقة بين العقل العملى الذى يحكم بأن شيئًا ما مفيد ، أو مضرّ ، وبين الإرادة وهى انبعاث الدوافع والميول ، وبين الفعل الحركى ، أى السلوك الذى يقوم بتنفيذ ما تطلبه الإرادة . وإذا غاب عنصر من هذه العناصر الثلاثة ، لم يحدث الفعل ، أى السلوك . وما دام عنصر العلم ضروريًا فى حدوث الدوافع ، فإن الدوافع عند الغزالى ، إذن ، هى جميعها دوافع شعورية . ولا يتصور فى رأى الغزالى وجود دوافع لا شعورية كما يذهب إليه التحليل النفسانى وعلم النفس الحديث .

وحدة النفس الإنسانية

يبين الغزالى كيف ترأس قوى النفس بعضها بعضًا ، وكيف يخدم بعضها بعضًا ، وهو يردد فى

---

(١) عبد الكريم العثمان : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٢) الغزالى : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٧٥ ـ ٨١ ؛ عبد الكريم العثمان : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٣) معارج القدس فى مدراج معرفة النفس ، ص ٤٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

هذا الصدد ما سبق أن قاله الفارابى وابن سينا عن وحدة النفس الإنسانية . يقول الغزالى : إن العقل المستفاد هو الرئيس المطلق الذى تخدمه كل القوى الأخرى ، وهو الغاية القصوى . ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ، ثم العقل بالملكة يخدمه العقل الهيولانى ، وهذه كلها مراتب العقل النظرى كما ذكرنا سابقًا . والعقل النظرى يخدمه العقل العملى الذى يتولى تدبير البدن من أجل تكميل العقل النظرى . والعقل العملى يخدمه الوهم . والوهم تخدمه قوتان ، قوة بعده وقوة قبله . القوة التى بعده هى الحافظة الذاكرة التى تحفظ ما يؤديه الوهم من المعانى الجزئية . والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية . ثم القوة المتخيّلة تخدمها قوتان ، إحداهما القوة الخيالية لقبولها ما تقوم به المتخيلة من تركيب ما فيها من صور بعضها إلى بعض ، أو فصل بعضها عن بعض. والثانية هى القوة النزوعية لإطاعتها أوامر المتخيلة التى تبعثها على التحريك . ثم القوة الخيالية يخدمها الحس المشترك ، والحس المشترك تخدمه الحواس الخمس . والقوة النزوعية تخدمها الشهوة والغضب ، والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة بالفعل . وإلى هنا تنتهى القوى الحيوانية . ثم القوى الحيوانية تخدمها قوى النفس النباتية . وأولها ورئيستها المولّدة ، ثم المربية تخدم المولدة ، ثم الغاذية تخدمها جميعًا (١). فقوى النفس الإنسانية المختلفة لا تعمل مستقلة بعضها عن بعض ، بل هى تعمل فى تعاون تام ، فالنفس الإنسانية تكوّن وحدة متماسكة ، تؤدى وظائفها النفسية المختلفة عن طريق قوى نفسية متعاونة فيما بينها بحيث يخدم بعضها البعض فى نظام متكامل .

الأحلام والرؤى والوحى والنبوة

ينسب الغزالى للقوة المتخيّلة دورًا هامًا فى الأحلام والرؤى والوحى والنبوة ، متبعًا فى ذلك كلاً من الفارابى وابن سينا . فحينما لا تكون القوة المتخيّلة مشغولة بخدمة الحواس ، سواء فى اليقظة ، أو المنام ، فإنها تنجذب مع النفس الناطقة إلى جهة العقل الفعّال ، فيشاهد العقل ما هناك ، ويؤدى ما يشاهده إلى القوة المتخيّلة ، فيظهر هناك كالمشاهد والمسموع (٢). ويقول الغزالى فى هذا المعنى فى كتاب « كيمياء السعادة » : « اعلم أن للقلب بابين للعلوم : واحد للأحلام ، والثانى لعالم اليقظة ، وهو الباب الظاهر إلى الخارج . فإن نام غلق باب الحواس ، فينفتح له باب الباطن، ويكشف له غيب من عالم الملكوت ومن اللوح المحفوظ ، فيكون مثل الضوء ، وربما احتاج كشفه إلى شىء من تعبير الأحلام » (٣).

---

(١) المرجع السابق ، ١٠٢ـ١٠٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
(٣) الغزالى : كيمياء السعادة ، مرجع سابق ، ص ٤٣ .

ويتفاوت الناس فيما بينهم فى قوة القوة المتخيّلة ، وفى استعداد نفوسهم تبعًا لذلك فى الاتصال بالعالم العلوى ، أى بالعقل الفعّال ، وتقبُّل الصور منه . ويضعف هذا الاستعداد فى بعض النفوس لضعف القوة المتخيّلة ، ويقوى هذا الاستعداد فى بعض النفوس الأخرى بسبب عدم انشغال القوة المتخيّلة بالحس ، فتصبح مستعدة لقبول ما يرد عليها من جهة العقل الفعّال ، « إلاّ أن القوة المتخيّلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمتنقلة من شىء إلى شىء غيره تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده أو مناسبه » (١) ، كما يحدث عادة أثناء اليقظة ، أو فى الرؤى أثناء النوم . ولذلك تحتاج الرؤى إلى تعبير وهو « تحليل بالعكس لفعل التخيّل حتى ينتهى إلى الشىء تكون النفس قد شاهدته حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت المتخيّلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى » (٢). وحينما تكون القوة المتخيّلة فى مرتبة أعلى من القوة ، فإنها « تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال ، من غير أن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره ، فتكون الرؤيا التى لا تحتاج إلى تعبير » (٣).

وقد تبلغ القوة المتخيلة من كمال القوة والشدة فى بعض الناس بحيث لا يمنعها ما تورد عليها القوى الحسية عن خدمة النفس الناطقة فى اتصالها بتلك المبادئ العالية الموحية بالأمور الجزئية فى حال اليقظة وتقبُّل الصور منها . « ثم إن المتخيّلة تفعل مثل ما تفعل فى حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها وتستولى على الحسّية حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك فى قوة بَنْطاسيا (٤) ، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها فى البنطاسيا المشاركة ، فيشاهد صورًا إلهية عجيبة مرئية ، وأقاويل إلهية مسموعة هى مثل تلك المدركات الوَحيية ، وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبّوة . وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على هيئتها مانعة للقوة المتخيّلة على الانصراف إلى محاكاتها بأشياء أخرى . وأقوى من هذا أن تكون المتخيّلة مستمرة فى محاكاتها والعقل العملى والوهم لا يتخليان عما استثبتاه ، فثبت فى الذاكرة صورة ما أخذت ، وتقبل المتخيّلة على بنطاسيا وتحاكى فيه ما قبلت بصور عجيبة مسموعة ومبصرة ، ويؤدى كل واحد منهما على وجهه . وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية العملية والخيالية . . » (٥).

نظـرية المعـرفة

يرى الغزالى أن الإنسان يكتسب المعرفة عن طريقين : أحدهما هو طريق التعلم تحت إرشاد معلِّم ، وبالاستعانة بالحواس والعقل . وعن هذا الطريق يعرف الإنسان العالم الحسى ، ويحصِّل

---

(١) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ١٤٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .
(٤) البَنْطاسيا هى الحس المشترك .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

العلوم والمعارف ، ويتعلم الحرف والصناعات . وثانيهما هو طريق التعلّم الربانى ، أو اللدنى ، الذى فيه تنكشف المعرفة للقلب مباشرة عن طريق الإلهام والوحى .

والإلهام هو ، كما يقول الغزالى ، تنبيه من الله تعالى للنفس الإنسانية إذا ما بلغت قدرًا من الصفاء وقوة الاستعداد فتحصل لها المعرفة دون وساطة بينها وبين الله تعالى . والوحى هو تلقى النور الإلهى ، ويشترط فيه كمال النفس ونقاؤها من الدنس ، وانقطاعها عن الشهوات الدنيوية ، وإقبالها على الله سبحانه وتعالى إقبالاً كليًا يؤدى إلى صقل النفس وتهيئتها لكى يشرق عليها النور الإلهى ، وتنتقش فيها جميع العلوم [1].

والمعرفة الربانية ، أو المعرفة اللدنية ، هى أرقى أنواع المعرفة ، وتحتاج إلى عبادة وزهد ومجاهدة ورياضة نفس على الخُلق الكريم . ويلاحظ أن الغزالى يربط بين ارتقاء النفس الإنسانية وكمالها وبين ترقيها فى تحصيل المعرفة ، فكلما ازدادت النفس الإنسانية رقيًا وسموًّا ـ باتصالها بالله تعالى ـ كلما ازدادت معرفة . ويذهب الغزالى إلى أن المعرفة الربانية تحتاج ، كما قلنا سابقًا ، إلى عبادة وزهد ومجاهدة ورياضة النفس على الخُلق الكريم . ومن هنا يلاحظ أن الغزالى يربط بين الأخلاق والمعرفة ، كما لاحظنا ذلك من قبل عند الفارابى [2].

والمعرفة التى يحصل عليها الإنسان عن طريق الحواس والعقل معرفة محدودة ، وهى وحدها لا تربط الإنسان بعالم الغيب . أما المعرفة الربانية فهى وحدها التى تربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى ، وهى التى بها ينال الإنسان الطمأنينة ، والسعادة ، ولذة المعرفة الحقيقية . ولا يحصل الإنسان على المعرفة الربانية إلاّ بتصفية النفس من الصفات المذمومة ، وتحليتها بالصفات المحمودة التى تؤهلها لتلقى المعرفة الربانية ، وهى المعرفة الحقيقية [3].

السعادة

إن رأى الغزالى فى السعادة هو نفس الرأى الذى قال به ابن سينا من قبل ، فهو ينقل رأى ابن سينا فى « النجاة » [4] و « أحوال النفس الناطقة » [5]. يقول الغزالى : « إن لكل قوة نفسانية لذة

---

(١) الغزالى : الجواهر الغوالى من رسائل الإمام الغزالى . القاهرة : محيى الدين صبرى الكردى ، ١٣٥٣ هـ ـ ١٩٣٤م ، ص ٣٤ ـ ٣٥ ؛ انظر أيضًا : عبد الحفيظ أحمد علاوى البريزات : نظرية التربية الخلقية عند الإمام الغزالى . عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٤ ، ص ٣٣ ـ ٣٥ ؛ فكتور سعيد باسيل : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى . بيروت : دار الكتب اللبنانية (د.ت) ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ .

(٢) انظر الفصل الثالث ، ص ٦٩ .

(٣) الغزالى : الجواهر الغوالى ، مرجع سابق ، ص ١٤٠ ، انظر أيضا : عبد الحفيظ أحمد علاوى البريزات ، مرجع سابق ، ص ٣٦ .

(٤) النجاة ، ص ٤٧٧ ـ ٤٨٧ .

(٥) أحوال النفس الناطقة ، ص ١٢٧ ـ ١٣٧ .

وخيرًا يخصها ، وأذى وشرًا يخصها ، مثاله أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها كيفية ملائمة من الحس ، وكذلك لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة ، وأذى كل واحد منها ما يضاده . وتشترك كلها نوعًا من الشركة فى أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير ، واللذة الحاصلة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل ، فهذا أصل . وأيضًا فإن هذه القوى وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة . فالذى كماله أفضل وأتم وأدوم وأوصل إليه وأحصل له والذى هو فى نفسه أشدّ إدراكًا كانت اللذة التى له أبلغ وأوفر ، وهذا أصل . . »[1]. ثم يقول الغزالى بعد ذلك ناقلاً عن ابن سينا نقلاً يكاد يكون حرفيًا : « . . . فإذا تقررت هذه الأصول فنقول : إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدئًا من مبدأ الكل ، وسالكًا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات المتعلقة نوعًا ما من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالمًا معقولاً موازيًا للعالم الموجود كله ، مشاهدًا لما هو الحسن المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحدًا به ، ومنتقشًا بمثاله وهيئته ، ومنخرطًا فى سلكه ، وصايرًا من جوهره . فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى ، توجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال إنه أفضل وأتم منها ، بل لا نسبة لها ألبتة بوجه من الوجوه فضيلة وتمامًا وكثرة ودوامًا . وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد . وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان فى جوهر الشىء كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل والمعقول واحد ، أو أقرب من الواحد ، أو قريب من الواحد . وأما أن المدرِك فى نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى ، وأما أنه أشدّ إدراكًا فأمر أيضًا يكشف عنه أدنى بحث . . . . بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك ، أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية والغضبية إلى هذه السعادات واللذات . ولكنا فى عالمنا هذا وأبداننا هذه وانغمارنا فى الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل شىء من أسبابها عندنا . . ولذلك لا نطلبها ولا نحنُّ إليها اللهم إلا أن تكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها عن أعناقنا . . . »[2]. ويقول الغزالى فى هذا المعنى فى كتاب « كيمياء السعادة » : « اعلم أن شقاوة كل شىء ولذته وراحته تكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل شىء ما خُلِق له . فلذة العين فى الصورة الحسنة ، ولذة الأذن فى الأصوات

(١) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ١٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ ؛ قارن أقوال الغزالى بأقوال ابن سينا فى « أحوال النفس الناطقة » ، ص ١٣٠ ـ ١٣٢ .

الطيبة ، وكذلك سائر الجوارح بهذه الصفة . ولذة القلب خاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى ، لأنه مخلوق لها . . وكلما كانت المعرفة أكبر ، كانت اللذة أكبر . . وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى . . . فلا معرفة أعزّ من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته . . . »(١).

ويذهب الغزالى ، كما ذهب ابن سينا من قبل ، إلى أن سعادة الإنسان فى الآخرة ، أو شقاوته إنما يتوقف على مقدار ما بلغته نفسه الناطقة من كمالها الخاص بها فى الحياة الدنيا . فإذا كانت قد بلغت حدًا من الكمال فيمكنها إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها أن تبلغه ، وتشعر حينئذٍ باللذة العظيمة التى ليست من جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بل هى ألذُّ من كل لذّة وأشرف ، وهذه هى السعادة . أما إذا كانت النفس الناطقة لم تحصّل فى الحياة الدنيا كمالها الخاص بها بسبب انشغالها بالبدن ، وانغماسها فى المكروهات والرذائل ، فإنها إذا فارقت البدن فإنها لا تستطيع أيضًا أن تبلغ كمالها الخاص بها فى الحياة الآخر ، ويسبِّب ذلك لها الشعور بالألم والشقاء(٢).

ويذهب الغزالى ، مثلما ذهب كل من مسكويه والفارابى وابن سينا من قبل ، إلى أن السعادة الحقيقية لا تتم إلاّ بإصلاح الجزء العملى من العقل ، فيجب أن يكون للعقل العملى السيطرة والاستيلاء على القوى البدنية ، ويجب أن تنقاد إليه القوى الحيوانية وتطاوعه . أما إذا انقاد العقل العملى للقوى الحيوانية فإن ذلك « يلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، أو الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصرَّ عنه » (٣).

كيف تعين معرفة النفس على معرفة الله

قال الغزالى فى خطبة كتاب « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » : إن معرفة النفس تعين على معرفة الربّ ، كما ذكرنا ذلك من قبل . وبعد أن فصّل القول فى النفس الإنسانية وقواها ، انتقل إلى شرح كيف نتدرج من معرفة النفس إلى معرفة الربّ ، فقال : « إنا أثبتنا النفس على الجملة بمعرفة آثارها وأفعالها . فالنفس النباتية عرفناها بآثارها من التغذية والتنمية وتوليد المثل ، والنفس الحيوانية بآثارها من الحس والحركة الاختيارية ، والنفس الإنسانية بالتحريك وإدراك الكليات . وعلمنا أن هذه الأفعال تتعلق بمبدأ ، يُسمى ذلك المبدأ نفسًا ، فيكون قوامها

---

(١) كيمياء السعادة ، ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٢) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ ؛ قارن أقوال الغزالى بأقوال ابن سينا فى « أحوال النفس الناطقة » ، ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذى هو النفس . فكذلك فاعلم أن الموجود على قسمين ، إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أو لا يتعلق ، فإن تعلق سميناه ممكنًا ، وإن لم يتعلق سميناه واجبًا بذاته . فيلزم من هذا فى واجب الوجود معرفة أمور » (١).

ويذكر الغزالى من هذه الأمور ما يلى :

١ ـ أنه لا يكون عرضًا .

٢ ـ أنه لا يكون جسمًا .

(يلاحظ أن الغزالى قد بيّن أثناء كلامه عن تعريف النفس وإثبات وجودها (٢) أنها ليست عرضًا ولا جسمًا) .

٣ ـ إنه لا يجوز أن يكون شيئان كل منهما واجب الوجود ، كما أنه لا يكون للبدن الواحد إلاّ نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلاّ ربّ واحد هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء»(٣).

٤ ـ « إن كل ما سوى واجب الوجود ينبغى أن يكون صادرًا من واجب الوجود ، كما أن النفس كمال جسم طبيعى آلى ، فكذلك الربّ موجد الكل ، وبه كمال الكل ، وبقاء الكل ، وجمال الكل . . . » (٤).

٥ ـ « . . اعلم أنا أثبتنا وجود النفس ، وأنه جوهر ببرهان خاصىّ وبرهان تقريبى المقدمات ، والبرهان الخاصّ أن النفس لا يعزب ذاته عن ذاته . . وإذا كانت النفس لا يعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف ، فالواحد الحق الذى لا يحوم حول وحدانيته التكثّر والتجزّى والتثنّى أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون عالمًا بنفسه ، وعالمًا بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكوّنه ، لا تأخذه سنة ولا نوم . وهذا هو معنى الحىّ ، فإن الحىّ هو الواحد العالم بذاته . وقد بينّا أن النفس واحد ليس له كمية ومقدار ، فكذلك فاعلم أنه ليس للمبدع الحق سبحانه كمية ومقدار » (٥).

٦ ـ إن واجب الوجود عالم بذاته « لا يعزب عنه ذاته ، وعلمه بذاته ليس زائدًا عن ذاته حتى يوجب فيه كثرة ، وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه ، فمعلومه أهو غيره ، أو عينه ، فإن كان

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

(٢) لم نتعرض فى هذا الكتاب لآراء العلماء المسلمين فى إثبات وجود النفس ، لأن هذا الموضوع يخرج الآن عن ميادين البحث فى علم النفس .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

(٤) المرجع السابق .   (٥) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

غيره فإنه لم يعلم نفسه ، بل علم غيره ، وإن كان معلومه هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ، فقد اتحد العالم والمعلوم ، فكذلك فافهم فى البارى جلّ جلاله . وكما أن العالم هو المعلوم، فكذلك العلم هو المعلوم ، كما أن الحسّ هو المحسوس ؛ لأن المحسوس هو الذى انطبع فى الحاس لا الخارج ، فكذلك العلم هو المعلوم ، وإنما تختلف العبارات بالعلم والعالم والمعلوم ، وتبين منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علّمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر . . » (١).

ثم يمضى الغزالى بعد ذلك فى ذكر كثير من الموازنات بين النفس الإنسانية وبين الله سبحانه وتعالى وصفاته وأفعاله ، لتوضيح كيف نتدرج من معرفة النفس الإنسانية وصفاتها وأفعالها إلى معرفة الله سبحانه وتعالى ، ومعرفة أوصافه وأفعاله . غير أنه يستدرك فى آخر كتاب « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ويقول : « اعلم أنا وإن تدرجنا إلى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس ، فذلك على سبيل الاستدلال ، وإلا فالله تعالى منزّه عن جميع صفات المخلوقات . . » (٢) فالله تعالى لا مثال له ، ولا ينبغى أن يظن أن المشاركة فى صفة تعنى المماثلة . فالله ليس له كفوًا أحد ، وهو أحد فى ذاته وصفاته وأفعاله (٣) .

تعديل السلوك عند الغزالى

بينما كان الغزالى فى تناوله لقوى النفس الإنسانية مقلدًا وناقلاً عن الفلاسفة السابقين ، وبخاصة ابن سينا ، كما بينا سابقًا فى كثير من المواضع ، فإنه كان مجددًا ومبدعًا حينما تناول فى كتاب « إحياء علوم الدين » موضوع رياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وعلاج أمراض القلب أى النفس ، وإن كان لم يخل أيضًا من التأثير ببعض المفكرين الذين سبقوه مثل مسكويه . لقد أزعج الغزالى ما كان يراه فى كثير من الناس فى عصره من سوء الأخلاق ، وانحراف السلوك ، وأمراض القلب (النفس) ، فأخذ على عاتقه مهمة القيام بإصلاح الأخلاق، وعلاج آفات السلوك ، وهى مهمة قد تصدى لها أيضًا مسكويه وابن حزم من قبل ، غير أن الغزالى كان أكثر إسهامًا وأكثر عمقًا ودقة .

قام الغزالى بتحليل ديقيق للأخلاق المذمومة الشائعة وحدد أسبابها ، ووصف أساليب ناجحة فعالة فى علاجها ، وكان هذا إسهامًا رائعًا منه فى موضوع تعديل السلوك ، تميّز بدقته وعمقه عما سبقه من المفكرين المسلمين ، كما أنه سبق به المعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين بحوالى تسعة قرون ، كما ستوضح ذلك فيما بعد .

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

وقد كان تناول الغزالى لموضوع تعديل السلوك ، وعلاج أمراض القلوب منظمًا وواضحًا ومقنعًا ، يدل على عقلية منظمة منطقية ، ودقة فى الملاحظة ، وقدرة رائعة فى تحليل السلوك ، والغوص فى أعماق النفس البشرية ، ومعرفة دقيقة بأحوالها وبطرق تهذيبها وعلاجها . وبدأ الغزالى تناوله لهذا الموضوع بتعريف حُسن الخلق ، أى السلوك السوى السليم ، إذ أنه على أساس معرفتنا به ، يمكن معرفة الخُلُق المذموم ، أى السلوك غير السوى ، أو المنحرف . وبيّن الغزالى ، كما بيّن من قبل مسكويه ، أن الأخلاق قابلة للتغيير ، أى أن الأخلاق يمكن أن تكتسب بالتعلم ، ويمكن تغييرها أيضًا بالتعلم . وهذا القول يتفق مع ما يقوله علماء النفس المحدثون من أصحاب نظرية التعلم . غير أن الغزالى لم يغفل أيضًا أهمية دور الوراثة ، إذ أنه قد أشار إلى « أن حسن الخُلُق يرجع إلى اعتدال قوة العقل وكمال الحكمة ، وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة ، وكونها للعقل مطيعة ، وللشرع أيضًا . وهذا الاعتدال يحصل على وجهين : أحدهما : بجود إلهى وكمال فطرى بحيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل ، حسن الخُلُق ، قد كفى سلطان الشهوة والغضب ، بل خُلقتا معتدلتين منقادتين للعقل والشرع ، فيصبر عالمًا بغير تعليم ، ومؤدبًا بغير تأديب . . الوجه الثانى : اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة ، وأعنى به حمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخُلُق المطلوب . فمن أراد ، مثلاً ، أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف تعاطى فعل الجود ، وهو بذل المال . فلا يزال يطالب نفسه ويواظب عليه تكلفًا مجاهدًا نفسه فيه حتى يصير ذلك طبعًا له ، ويتيسر عليه ، فيصير به جوادًا »(١) .

وسوف نتناول فيما يلى تعريف الغزالى للخُلُق ، ونوضح رأيه فى قبول الأخلاق للتغيير ، ونشرح أسلوبه فى تهذيب الأخلاق وتعديل السلوك .

تعريف الخُلُق

يعرّف الغزالى الخُلُق ، كما عرّفه مسكويه من قبل ، بأنه « عبارة عن هيئة فى النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية . فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعًا ، سُمِّيت تلك الهيئة خلقًا حسنًا . وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقًا سيئًا . وإنما قلنا : إنها هيئة راسخة ، لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك فى نفسه ثبوت رسوخ . وإنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير رويّة ، لأن من تكلف بذل المال ، أو السكوت عند الغضب بجهد ورويّة لايقال خلقه السخاء والحلم(٢)» . ويقول الغزالى : إن

---

(١) إحياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ .

« أمهات الأخلاق وأصولها أربعة : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدل . ونعنى بالحكمة حالة للنفس بها تدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية ، ونعنى بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة ، وتحملها على مقتضى الحكمة ، وتضبطها فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها . ونعنى بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها . ونعنى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع . فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها »[1] . ويلاحظ أن الغزالى يستخدم مفهوم الخلق بنفس المعنى تقريبًا الذى يستخدم به « جوردون ألبورت » Gordon W. Allport فى العصر الحديث مفهوم السمة . فالسمة فى رأى ألبورت هى نمط سلوكى عام ودائم نسبيًا ، وثابت نسبيًا يصدر عن الفرد فى مواقف كثيرة ؛ هى استعداد أو قوة أو دافع داخل الفرد يدفع سلوكه ويوجهه بطريقة معينة . فالشخص الذى يتصف بالكرم ، مثلاً ، يكون دائمًا ، فى رأى ألبورت ، على استعداد للتصرف بكرم فى جميع الظروف والمواقف[2] . ويقرب هذا التعريف كثيرًا من تعريف الغزالى للخُلُق .

قبول الأخلاق للتغيير

رفض الغزالى رأى من يقول إن الأخلاق لا تتغير ، وقال فى الردّ عليهم : « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : حسنوا أخلاقكم[3]. وكيف ينكر هذا فى خلق الآدمى ، وتغيير خلق البهيمة ممكن ، إذ يُنقل البازى من الاستيجاش إلى الأنس . . . والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد ، وكل ذلك تغيير للأخلاق »[4].

ويذهب الغزالى إلى أنه ليس المقصود من المجاهدة فى رياضة النفوس وتهذيب الأخلاق هو قمع الغرائز الموجودة فى أصل جبلة الإنسان كالشهوة والغضب وقهرهما كلية ، فإن ذلك غير ممكن، وليس مقصودًا ، وإنما المقصود من مجاهدتهما وتهذيبهما هو السيطرة عليهما وردهما إلى الاعتدال . فالشهوة والغضب ضروريان للإنسان ، ومفيدان له . « فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٢) محمد عثمان نجاتى : علم النفس والحياة ، مدخل إلى علم النفس وتطبيقاته فى الحياة ، ط ١٣ . الكويت : دار القلم ، ١٩٩١ ، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

(٣) حديث « حسنوا أخلاقكم » أخرجه أبو بكر بن لال فى مكارم الأخلاق من حديث معاذ « يا معاذ حسن خلقك للناس » . انظر : إحياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٥٦ ، هامش رقم ١ .

(٤) إحياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٥٦ .

الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك » (١). والمطلوب من مجاهدة الشهوة والغضب هو ردهما إلى الاعتدال بحيث لا يقهر واحد منهما العقل ، ولا يغلبه ، بل يكون العقل هو الضابط لهما والغالب عليهما ، وهو المراد بتغيير الخلق (٢).

ويشير الغزالى إلى أن الجبلات مختلفة ، بعضها سريع القبول للتغيير ، وبعضها بطىء القبول. ولذلك سببان : أولهما ، قوة الغريزة فى أصل الجبلة ، فالشهوة ، مثلاً ، أشدّ قوة من الغضب ، وأعصى على التغيير . وثانيهما ، إن الخلق قد يتأكّد ويثبت بكثرة العمل بمقتضاه (٣).

إن ما ذهب إليه الغزالى من أن الأخلاق قابلة للتغيير أمر متفق عليه بين علماء النفس الحديث، وهو الأصل الذى تقوم عليه فلسفة التربية والتعليم والعلاج النفسانى .

والاعتدال ، الذى هو صفة الخُلُق الحسن ، وسط بين الإفراط والتفريط . فالسخاء ، مثلاً ، خلق محمود ، « وهو وسط بين طرفى التبذير والتقتير . وقد أثنى الله تعالى عليه فقال : (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قوامًا) (٤). وقال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط . .) (٥). وكذلك المطلوب فى شهوة الطعام الاعتدال دون الشره والجمود . قال الله تعالى : (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين) (٦). . وقال صلى الله عليه وسلم : خير الأمور أواسطها » (٧).

أسلوب الغزالى فى تعديل السلوك

يتخذ الغزالى من صحة البدن ومرضه مثالاً يشرح به صحة النفس ومرضها . فيقول : إن صحة البدن فى اعتدال مزاجه ، ومرض البدن ينشأ عن ميل مزاج البدن عن الاعتدال . وكذلك « إن الاعتدال فى الأخلاق هو صحة النفس ، والميل عن الاعتدال سقم ومرض » (٨). ويتم علاج البدن بمحو العلل عنه والعوارض التى أخلّت باعتدال مزاجه ، وكسب الصحة له بردّ مزاجه إلى الاعتدال . وكذلك علاج النفس يتم بمحو الرذائل والأخلاق السيئة عنها ، وجلب الفضائل والأخلاق الحسنة إليها . « وكما أن الغالب على أصل المزاج الاعتدال ، وإنما تعترى المعدة المضرّة بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال ، فكذلك كل مولود يولد معتدلاً صحيح الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه ـ أى بالاعتياد والتعليم تكتسب الرذائل . وكما أن البدن فى الابتداء

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٥٦ .
(٤) الفرقان : ٦٧ .
(٥) الإسراء : ٢٩ .
(٦) الأعراف : ٣١ .
(٧) إحياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٥٧ .
(٨) المرجع السابق ، ص ٦٠ .

لا يُخلق كاملاً ، وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية بالغذاء ، فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال ، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم . . . وكما أن العلّة المغيّرة لاعتدال البدن الموجبة للمرض لا تعالج إلاّ بضدها ، فإن كانت من حرارة فالبرودة ، وإن كانت من برودة فبالحرارة ، فكذلك الرذيلة التى هى مرض القلب علاجها بضدها . فيعالج مرض الجهل بالتعلم ، ومرض البخل بالتسخىّ ، ومرض الكبر بالتواضع ، ومرض الشره بالكفّ عن المشتهى تكلّفًا » (١).

ويصف الغزالى أسلوبه فى علاج أمراض القلب وصفًا مجملاً ، فيقول : هو « سلوك مسلك المضاد لكل ما تهواه النفس وتميل إليه . وقد جمع الله ذلك فى كتابه العزيز فى كلمة واحدة فقال : (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى) (٢)» فعلاج الخُلُق ، أو السلوك السىء هو ، إذن ، تكلّف فعل الخُلُق أو السلوك الحسن المضاد ، والاستمرار على فعله حتى يصير عادة وطبعًا . وبهذه الطريقة يزول الخلق أو السلوك السىء ، ويحل محله الخلق أو السلوك الحسن .

وإذا كان الخلق السيئ المطلوب علاجه متأصلاً ومستقرًا فى السلوك ، فإن الغزالى ينصح باتباع طريقة التدريج فى علاجه ، وذلك بأن يُنقل الفرد من الخلق السيئ إلى خلق آخر أخف منه ، ويستمر على هذا النحو حتى يتخلص نهائيًا من الخلق السىء المطلوب علاجه فى الأصل . فمثلاً ، من لم تسمح نفسه بترك الجاه دفعة ، فلْيُنْقل إلى جاه أخفّ منه ، ويستمر على هذا النحو حتى يتخلص نهائيًا من الجاه . وكذلك الأمر مع سائر الأخلاق السيئة . فإذا رأى ، مثلاً ، « شره الطعام غالبًا عليه ألزمه الصوم وتقليل الطعام ، ثم يكلّفه أن يهيئ الأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره وهو لا يأكل منها حتى تقوى بذلك نفسه فيتعوّد الصبر وينكسر شرهه » (٣).

ويلاحظ التشابه الكبير بين أسلوب الغزالى فى استخدام طريقة التدريج فى علاج الخُلُق السىء ، وبين أسلوب الكندى وأبى بكرى الرازى فى استخدام نفس هذه الطريقة فى علاج الأول للحزن (٤)، وفى تخلّص الثانى من الهوى والشهوات (٥). ويلاحظ أيضًا أن القرآن الكريم قد سبق كلا من الكندى والرازى والغزالى فى استخدام طريقة التدريج فى تعديل السلوك . فقد استخدمها القرآن الكريم فى علاج تعاطى الخمر والربا ، إذ لم يحرمهما دفعة واحدة ، بل تدرّج فى ذلك ، فقام

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٠ ـ ٦١ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٠ ـ ٦١ . والآية المذكورة هى رقم ٤٠ من سورة النازعات .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٢ .
(٤) انظر ص ٣٥ ـ ٣٦ . (٥) انظر ص ٤٥ ـ ٤٦ .

بتنفير الناس منها بطريقة تدريجية حتى انتهى الأمر بتحريمها تحريماً تامًا [١]. ولم يستخدم المعالجون النفسانيون السلوكيون المحدثون هذه الطريقة فى تعديل السلوك إلاَّ فى القرن العشرين ، متبعين فى ذلك طريقة « التشكيل » التى استخدمها سكينر Skinner فى بحوثه فى الإشراط الإجرائى . وتتلخص طريقة التشكيل فى التكوين التدريجى للاستجابة المطلوب تعلمها عن طريقة التعلم التدريجى . وقد اتبع جوزيف وولبى Joseph Wolpe هذه الطريقة « فى علاج الخوف المرتبط بأشياء معينة ، وذلك عن طريق تكوين استجابة معارضة للخوف كالاسترخاء لسلسلة متدرجة من الأشياء المشابهة للشىء الأصلى المثير للخوف ، ولكنها ترتب فى نظام متدرج من أقلها إثارة للخوف إلى أكثرها إثارة له ، وبحيث يكون الشىء الأصلى المثير للخوف والمطلوب علاج الفرد من الخوف منه فى أعلى هذه السلسلة . ثم يبدأ العلاج بتعليم المريض الاسترخاء أثناء تخيّل الشىء الأدنى فى السلسلة حتى يزول الخوف المرتبط به . ثم ينتقل العلاج إلى تعليم المريض الاسترخاء أثناء تخيّل الشىء الثانى فى السلسلة والذى يثير قدرًا أكبر من الخوف ، ويستمر العلاج حتى يزول الخوف المرتبط به . وهكذا يستمر العلاج بالتخلص التدريجى من الخوف المرتبط بهذه السلسلة المتدرجة من الأشياء المثيرة للخوف حتى ينتهى العلاج إلى التخلص من الخوف المرتبط بالشىء الذى يوجد فى قمة هذه السلسلة ، وهو الذى بدأ العلاج أساسًا للتخلص منه » [٢].

علاج الكِبْر كمثال

سنذكر فيما يلى أسلوب الغزالى فى علاج الكِبر كمثال يبيّن أسلوبه فى علاج الأخلاق السيئة بعامة . . يقول الغزالى إن منشأ الكِبْر هو استحقار الغير وازدراؤه واستصغاره . وقد شرح الرسول صلى الله عليه وسلم معنى الكبر بوصفه بآفتين فى قوله : « الكبر بطر الحق وغمض الخَلْق » [٣]. وبطر الحق ردّه ، وغمض الخلق أى ازدراؤهم واستحقارهم . ووجه الآفة الأولى أن من به كبر إذا سمع الحق من أحد استنكف عن قبوله للترفع والتعاظم واستحقار غيره حتى يأبى أن ينقاد له . ووجه الآفة الثانية أن الخلق كلهم عباد الله ، وله العظمة والكبرياء عليهم ، فمن تكبّر على عبد من عباد الله فقد نازع الله فى حقه [٤].

---

(١) انظر مناقشتنا لهذا الموضوع فى كتابنا « القرآن وعلم النفس » ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ ـ ١٨٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ ؛ جوليان روتر : علم النفس الإكلينيكى . ترجمة عطية محمود هنا ، ومراجعة محمد عثمان نجاتى . ط ٢ ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٤ ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ؛ ريتشارد م. شوين : علم الأمراض النفسية والعقلية . ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ ، ص ٨٤٦ ـ ٨٥٤ .

(٣) رواه الترمذى وقال حسن صحيح . انظر , إحياء علوم الدين ، جـ٣ ، هامش رقم ١ ، ص ٣٤٥ .

(٤) إحياء علوم الدين ، جـ٣، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦؛ انظر أيضًا : محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى : موعظة =

ويحلّل الغزالى أسباب الكبر ويحصرها فى سبعة أسباب هى [1]:

١ ـ العلم . فبعض العلماء يستشعرون فى أنفسهم كمال العلم فيستجهل الناس ويستحقرهم ، ويتكبّر عليهم .

٢ ـ العمل والعبادة . لا يخلو بعض العُبَّاد من الكبر ، فيظنون أنهم أفضل من غيرهم ، وأكرم على الله تعالى منهم ، ويرى الناس هالكين ، ويرى نفسه ناجيًا . وإذا أساء إليهم أحد أو آذاه ، اعتقد أن الله تعالى سيغضب عليه ، وسوف يؤذيه كرامة له .

٣ ـ الحسب والنسب . فمن له نسب شريف يستحقر من ليس له ذلك النسب ، وقد يتكبر بعضهم على الناس ، ويأنف من مخالطتهم ومجالستهم .

٤ ـ التفاخر بالجمال ، وذلك أكثر ما يجرى بين النساء .

٥ ـ التكبّر بالمال ، فيستحقر الغنّى الفقير ويتكبر عليه .

٦ ـ الكبر بالقوة ، فالقوىّ يتكبّر على الضعيف .

٧ ـ التكبر بالأتباع والأنصار والعشيرة والأقارب .

أسلوب الغزالى فى علاج الكبر [2]

يتكوّن أسلوب الغزالى فى علاج الكبر من عمليتين :

١ ـ الأولى هى قلع شجرته من مغرسها فى القلب ، أى استئصال أصله .

٢ ـ والثانية هى دفع العارض منه بأسباب الكبر التى ذكرناها سابقًا .

ففيما يتعلق بالعملية الأولى ، فتتكوّن من شقين ، علمى وعملى ، ولا يتم الشفاء من الكبر إلاَّ بهما معًا . أما العلمى فهو أن يعرف نفسه ويعرف ربه تعالى . فإذا عرف نفسه علم أنه لا يليق به إلاَّ التواضع . وإذا عرف ربّه علم أنه لا تليق العظمة والكبرياء إلا بالله تعالى . ويكفيه لكى يعرف نفسه أن يعرف معنى آية واحدة من القرآن الكريم وهى : (قتل الإنسان ما اكفره . من أى شىء خلقه . من نطفة خلقه فقدّره . ثم السبيل يسّره . ثم أماته فأقبره . ثم إذا شاء أنشره) [3].

= المؤمنين من إحياء علوم الدين . جـ ٢ : القاهرة : محيى الدين صبرى الكردى ، ١٣٣١ هـ ، ص ١١٥ (وهذا الكتاب مختصر كتاب إحياء علوم الدين) .

(١) إحياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٣ ؛ انظر أيضًا : موعظة المؤمنين من أحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، ص ١١٦ ـ ١٢٠ .

(٢) إحياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٧ ؛ موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ١٢٢ ـ ١٣٠ .

(٣) عبس : ١٧ ـ ٢٢ .

فمن كان هذا بدء نشأته من عدم ، وأصل تكوينه من نطفة قذرة ، ونهاية أمره جيفة فى القبر ، ثم بعثه يوم القيامة للوقوف ذليلاً أمام ربّه للحساب . فمن أين له البطر والكبرياء والفخر والخيلاء ؟ فهذا هو العلاج العلمى القامع لأصل الكبر . أما العلاج العملى فهو التواضع لله تعالى بالفعل ولسائر الخلق بالمواظبة على أخلاق المتواضعين . ولا يتم التواضع بعد المعرفة إلاّ بالعمل .

وفيما يتعلق بالعملية الثانية وهى دفع الكبر بالأسباب السبعة التى ذكرناها سابقًا .

١ ـ فإن من يعتريه الكبر من جهة نسبه فلْيداو قلبه بمعرفة نسبه الحقيقى ، وهو تراب ونطفة قذرة . فمن أين تأتيه الرفعة وهذا هو نسبه الحقيقى .

٢ ـ ومن يتكبر بسبب الجمال فلْينظر إلى باطنه ، ولا ينظر إلى ظاهره . ومن نظر إلى باطنه رأى من القبائح والأقذار ما يبعد عنه تكبره بجمال ظاهره ، ثم إنه سيموت فيصير جيفة .

٣ ـ والكبر بالقوة علاجه أن يعلم أن العلل والأمراض تجعله أعجز من كل عاجز . ولو أن شوكة دخلت فى رجله لأعجزته . . فلا ينبغى أن يفتخر بقوته .

٤ ، ٥ ـ التكبر بالأملاك وكثرة المال ، وكثرة الأتباع والأنصار ، فهو تكبر قبيح ، لأنه تكبر بمعنى خارج عن ذات الإنسان ، فلو ذهب ماله ، أو احترقت داره لعاد ذليلاً .

٦ ـ التكبر بالعلم هو أعظم الآفات ، وعلاجه بأمرين : أحدهما : أن تعلم أن الله تعالى يحتمل من الجاهل ما لا يحتمل عشره من العالم . فإن عصى الله تعالى عن معرفة وعلم فجنايته أفحش ، وخطره أعظم . وثانيهما : أن تعرف أن الكبر لا يليق إلاّ بالله عزّ وجلّ وحده ، وأنه إذا تكبّر صار ممقوتًا عند الله تعالى , وهذا مما يزيل التكبر ، ويبعث على التواضع . وعليه أن يتذكّر ما سبق من ذنوبه وأخطائه حتى تصغر نفسه فى عينه .

٧ ـ التكبر بالورع والعبادة ، وذلك فتنة عظيمة على العُبّاد . وعلاجه بأن يلزم قلبه التواضع لسائر العِبّاد .

إن العملية الرئيسية فى أسلوب الغزالى فى علاج الكبر وسائر الأخلاق السيئة وأمراض القلوب ، هى التخلّص من الخُلُق السيئ عن طريق تعلم الخُلُق الحسن المحمود المضاد . فإذا كان الفرد يخاف من شيء معيّن ، فمن الممكن علاجه من هذا الخوف إذا أمكن تعليم الفرد حبّ هذا الشيء . فإذا ما أحبّه ، تخلص من خوفه منه . وقد سبق الغزالى ، كما ذكرنا من قبل ، علماء النفس والمعالجين النفسانيين السلوكيين فى العصر الحديث بحوالى تسعة قرون فى استخدام هذا الأسلوب فى تعديل السلوك . ولعل أول تجربة سيكولوجية فى العصر الحديث استخدم فيها

أسلوب التخلص من سلوك معيّن بتعلم سلوك مضادّ ، هى تجربة مارى كوفر جونز [1] فى عام ١٩٢٤ ، التى عالجت فيها طفلاً من الخوف . وقد كان العالم النفسانى الأمريكى واطسن [2] Watson قد أجرى قبل ذلك تجربة علم منها طفلاً الخوف من الفأر ، باستخدام طريقة الإشراط الكلاسيكى لبافلوف . وقد أثبتت مارى كوفر جونز بتجربتها أنه يمكن أيضًا باستخدام طريقة الإشراط الكلاسيكى إزالة خوف الطفل من الشىء الذى تعلم الخوف منه . وتتلخص تجربة مارى جونز فى أنها أجرت تجربة إشراطية مماثلة لتجربة واطسن ، علمت فيها طفلاً الخوف من أرنب . ثم أجرت تجربة أخرى قدمت فيها لنفس الطفل الأرنب الذى تعلم الخوف منه وهو موجود فى قفص مغلق موجود فى مكان بعيد عنه ، بحيث يصبح خوف الطفل منه ضعيفًا بسبب كونه محبوسًا فى قفص موجود فى مكان بعيد عنه . ونظمت المجربة الموقف التجريبى بحيث يكون الانفعال الغالب عند الطفل هو انفعال السرور والحب ، وذلك بأن أجلست بجوار الطفل شخصًا يحبه ويأمن له ، كأمه مثلاً ، وبحيث يتناول الطفل أيضًا غذاءً يحبه . . وتكررت التجربة بهذه الصورة عدة أيام ، وكان الأرنب المحبوس فى القفص يُقَدَّم كل يوم مسافة قليلة نحو الطفل ، حتى أصبح الأرنب فى النهاية يوضع على المائدة أمام الطفل دون أن يثير خوفه . وهكذا أثبتت مارى جونز أنه يمكن إزالة خوف الطفل من الأرنب ، عن طريق ربط الأرنب بانفعال مضاد لانفعال الخوف . ثم أخذ المعالجون النفسانيون السلوكيون المحدثون بعد ذلك يستخدمون نفس الأسلوب فى علاج بعض اضطرابات السلوك ، مثل الخوف والقلق ، وقد سبق أن ذكرنا أسلوب جوزيف وولبى فى علاج الخوف عن طريق تكوين استجابة معارضة للخوف ، وهى الاسترخاء[3].

ويلاحظ أوجه الشبه والأختلاف بين أسلوب الغزالى وأسلوب مارى جونز والمعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين فى تعديل السلوك . ولنأخذ تجربة مارى جونز كمثال نستخدمه فى المقارنة بأسلوب الغزالى . ففى تجربة مارى جونز تمّ إزالة خوف الطفل من الأرنب عن طريق إيجاد ارتباط بطريقة تدريجية بين الأرنب وبين انفعال مضاد لانفعال الخوف ، وهو انفعال السرور ، أو الحب . فخوف الطفل من الأرنب ، إذن ، تمت إزالته بجعل الأرنب يثير فى الطفل انفعالاً مضادًا لانفعال الخوف ، وهذا الأسلوب يشبه الأسلوب الذى استخدمه الغزالى فى علاج الخلق السيئ ، وهو

(1) Jones , M.C. The elimination of children's fears. Journal of Experimental Psychology. 1924, 1: 383 - 390.

(2) Watson, J.B., and Rayner, R. Conditioned emotional reaetions. Journal of Experimental Psychology. 1920, 3 : 1 - 14.

(3) انظر ص ١٥٩ .

تكوين خلق حسن مضاد للخلق السيئ ، بطريقة تدريجية عن طريق المواظبة والاستمرار فى تكلف الخلق الحسن حتى يصبح عادة وطبعًا للفرد . ففى كلا الأسلوبين تمت إزالة السلوك غير المرغوب فيه عن طريق تكوين سلوك مضاد مرغوب فيه . ويختلف أسلوب م . جونز عن أسلوب الغزالى فى أن تعلم الطفل عدم الخوف من الأرنب يحدث فى التجربة الإشراطية بدون تدخل إرادة الطفل ، أو أية عمليات عقلية معرفية فى عملية التعلم ، إذ أن التعلم فى التجربة يحدث بطريقة غير إرادية . أما فى أسلوب الغزالى فإن تدخُّل إرادة الفرد وعملياته العقلية والمعرفية فى عملية اكتساب الخلق الحسن أمر هام وضرورى ، حيث أن المواظبة على الاستمرار فى القيام بالخلق الحسن حتى يصبح عادة مستقرة فى سلوك الفرد يقتضى إرادة وعزمًا ، وصبرًا على المجاهدة فى سبيل تحقيق ذلك . ويلاحظ كذلك أن للعمليات العقلية المعرفية فى أسلوب الغزالى دورًا هامًا فى تعديل السلوك ، حيث أن الفرد يجب أن يعلم مضار الخلق السيئ ، وأهمية وفائدة الخلق الحسن ، وأهمية وضرورة المجاهدة فى سبيل تعديل سلوكه . وقد سبق أن ذكرنا من قبل أن علاج الأخلاق السيئة يستلزم ، فى رأى الغزالى ، علمًا وعملاً ، وأن الشفاء لا يتم إلا بهما معًا . وهكذا نرى أن الغزالى قد سبق بذلك المعالجين النفسانيين السلوكيين المعرفيين المحدثين الذين لم يدخلوا العمليات العقلية المعرفية فى العلاج إلاَّ حديثًا جدًا .

بعض آراء الغزالى التربوية : رياضة الصبيان وتأديبهم (١)

رأينا فيما سبق اهتمام الغزالى بإصلاح الأخلاق وتهذيبها ، ولم يكن اهتمامه منصبًا فقط على تهذيب أخلاق الشباب والكبار فقط ، وإنما اهتم أيضًا اهتمامًا كبيرًا بوقاية الأطفال فى مرحلة نشوئهم من تعلم الأخلاق السيئة ، كما عُنِى برياضتهم وتأديبهم وتعليمهم الأخلاق الفاضلة منذ الصغر . وكان الغزالى يرى أن الطفل ينشأ ونفسه خالية من كل نقش وصورة ، وهى قابلة لكل نقش . فإذا عُوِّدت على الأخلاق الفاضلة وعُلِّمتها نشأت عليها ، وإذا عُوِّدت على الأخلاق السيئة ، وأُهمِل تهذيبها وتأديبها نشأت عليها . فإن الطفل بجوهره خُلِق قابلاً للخير والشر جميعًا ، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين . ولذلك يصبح من الواجب على الأب أن يصون أطفاله من تعلم الأخلاق السيئة ، وأن يُعنى بتأديبه وتهذيبه وتعليمه محاسن الأخلاق وقد وضع الغزالى للآباء خطة لتهذيب أطفالهم وتأديبهم ، يمكن أن نلخص معالمها الرئيسية فيما يلى :

١ ـ حفظ الطفل من الاختلاط بقرناء السوء الذين يمكن أن يتعلم منهم الأخلاق السيئة .

---

(١) إحياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٧٢ ـ ٧٤ .

٢ ـ الاهتمام بعدم تعويد الطفل على التنعم والرفاهية ، فيقضى عمره فى طلبهما ، ولا يستطيع الصبر عن التنعيم ، مما قد يسبب له الضرر والهلاك فى كِبَره . ويجب أن يعوَّد الخشونة فى الملبس والمفرش والمطعم .

٣ ـ تعليم الطفل آداب تناول الطعام ، فلا يكون شرهًا فى أكله ، ويُعَلَّم أخذ الطعام بيمينه ، وأن يقول بسم الله عند أخذه ، وأن يأكل مما يليه ، وأن لا يبادر إلى الطعام قبل غيره ، وأن لا يسرع فى الأكل ، وأن يجيد المضغ ، وأن لا يوالى بين اللقم . ويُقَبَّح عنده كثرة الأكل ، ويُحبَّب عنده القناعة بالطعام الخشن .

٤ ـ يُعَلَّم الطفل فى الكُتَّاب القرآن الكريم ، وقصص الأبرار وأحوالهم لينغرس فى نفسه حب الصالحين .

٥ ـ تكريم الطفل وإثابته على كل ما يظهره من أخلاق جميلة ، وأفعال محمودة . فإن خالف ذلك فى بعض الأحوال مرة واحدة ، فينبغى أن يُتغافل عنه ، ولا يُهتك ستره . فإن عاد إلى ذلك مرة ثانية ، فينبغى أن يُعاتب سرًا ، ويُنْصح بعدم العودة إلى ذلك مرة أخرى . ولا تكثر عليه بالعتاب فى كل حين ، فإن ذلك يهوّن عليه سماع العتاب والمهانة ، ويسقط وقع الكلام من قلبه .

٦ ـ يجب أن يُعوَّد على المشى والحركة والرياضة ، حتى لا يغلب عليه الكسل .

٧ ـ يمنع عن الافتخار على أقرانه ، ويعود التواضع ، والإكرام لكل من عاشره .

٨ ـ يُقبَّح إليه حبّ الذهب والفضة والطمع فيهما ، فإن آفة حبّ الذهب والفضة والطمع فيهما أضرُّ من آفة السموم على الصبيان ، بل على الكبار أيضًا .

٩ ـ يُمنع اليمين على الإطلاق ـ صادقًا ، أو كاذبًا ـ حتى لا يعتاد ذلك فى الصغر .

١٠ ـ يعّود احترام من هو أكبر منه سنًا ، وأن يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان ، ويُعلّم طاعة الوالدين ومعلمه ومؤدبه ومن هو أكبر منه سنًا .

١١ ـ يمنع لغو الكلام وفحشه ، واللعن والسبّ .

١٢ ـ ينبغى إذا ضربه المعلم أن لا يكثر من الصراخ ، والشغب ، ولا يستشفع بأحد ، بل يصبر، ويُذكر له أن ذلك من دأب الشجعان والرجال .

١٣ ـ ينبغى أن يؤذن له بعد الانصراف من الكُتَّاب أن يلعب لعبًا جميلاً يستريح إليه من تعب الكُتَّاب ، فإن منع الصبى من اللعب ، فإن إرهاقه بالتعلم المستمر يميت قلبه ، وينغّص عليه العيش ، ويكرهه فى التعلم .

١٤ ـ وإذا بلغ سن التمييز ، فينبغى أن لا يسامح فى ترك الطهارة والصلاة ، ويؤمر بالصوم فى بعض أيام رمضان .

١٥ ـ وينبغى أن يخوّف من السرقة ، وأكل الحرام ، ومن الخيانة ، والكذب ، والغش .

ويلاحظ أوجه الشبه بين بعض آراء الغزالى فى تأديب الصبيان ، وبين بعض الآراء التى قالها مسكويه من قبل فى هذا الموضوع . ومن المحتمل أن يكون الغزالى قد اطلع على آراء مسكويه ، ومن المحتمل أيضًا أن يكون كل منهما قد نقل عن مصدر واحد قديم . فقد سبق أن ذكرنا أن مسكويه قال : إنه نقل أكثر منهجه فى تأديب الصبيان من كتاب « بروسن » ، فمن المحتمل أن يكون الغزالى قد اطلع أيضًا على هذا الكتاب .

(١) انظر ص ١٠١ .

الفصـل التاسـع

ابـن بـاجــــه

٤٧٥ هـ (١٠٨٢ م) ـ ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م)

حيــاته

هو أبوبكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجه (بتشديد الجيم ثم هاء ساكنة) ، ومعناها الفضة بلغة فرنج المغرب . ولد فى سَرَقُسْطَة وهى مدينة بالأندلس نحو ٤٧٥ هـ (١٠٨٢م) فى الأغلب . وفيها نشأ وقال الشعر، واستوزره أبو بكر بن ابراهيم والى غرناطة، ثم سرقسطة . وغادر ابن باجه سرقسطة قبل أن تسقط فى يد ألفونسو الأول ملك الأرغون عام ٥١٢هـ (١١١٨ م) ، وانتقل إلى أشبيلية ، ثم إلى غرناطة ، ثم انتقل بعد ذلك إلى فاس بالمغرب حيث يوجد بلاط المرابطين ، ونال حظوة لديهم (١) ، وتوصل إلى منصب الوزير . وتوفى سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) بمدينة فاس ، ودفن بها (٢).

كان ابن باجه أول من استهلّ مرحلة التأليف الفلسفى الأصيل فى الأندلس . ومع أنه ظهر فى الأندلس قبله عدد من العلماء الذين اشتغلوا بالعلوم القديمة ، إلاّ أن كثيرًا منهم لم يقدم على إثبات شىء من آرائه ، فى الأغلب بسبب خشية الأذى الذى يمكن أن يلحق بهم ، أو بسبب تقصيرهم عن فهم غرض الفلاسفة (٣).

وقد شهد مؤرخو الحياة العقلية عند المسلمين بفضل ابن باجه . يقول ابن أبى أصيبعة عنه : إنه كان علاّمة زمانه فى العلوم الحكمية ، وكان متميزًا فى اللغة العربية والآداب ، وحافظًا للقرآن ، وكان متبحرًا فى صناعة الطب ، والموسيقى ، والفلك ، وله تعاليق فى الهندسة . وكان ثاقب

---

(١) جمال الدين القفطى ، ص ٢٦٥ ؛ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٦٠٧ .
(٢) ابن خلكان ، جـ ٤ ، ص ٤٣١ ؛ ابن أبى أصيبعة ، ص ٥١٦ .
(٣) ماجد فخرى : رسائل ابن باجه الإلهية . بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٨ ، ص ١٣ .

الذهن ، حسن الفهم لأقاويل أرسطو (١). ويقول عنه جمال الدين القفطى : إنه « عالم بعلوم الأوائل ، وهو فى الآداب فاضل ، لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره » (٢).

وأقر ابن طفيل بفضل ابن باجه ، فقد قال إنه لم يخلف علماء الطائفة الأولى الذين ظهروا فى الأندلس من هو « أثقب ذهنا ولا أصح نظرًا ولا أصدق رويّة من أبى بكر بن الصائغ » (٣). وقد تأثر ابن رشد أيضًا بابن باجه ، وأقرّ ابن رشد نفسه بذلك فى كتابه « تلخيص كتاب النفس » ، حيث ذكر أن كل ما بيّنه فى بحث العقل هو رأى ابن باجه . ولكن فى بعض الأحيان كان ابن رشد ينتقد بعض آراء ابن باجه (٤). وقد تأثر أيضًا بابن باجه ألبرت الأكبر من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين (٥).

عاش ابن باجه فى عصر المرابطين ، وهو عصر عرف باضطهاد الفكر وأصحابه . وقد لحق ابن باجه نصيب من هذا الاضطهاد . يقول ابن أبى أصيبعة : إنه « بُلى بمحن كثيرة ، وشناعات من العوام ، وقصدوا هلاكه مرات ، وسلمه الله منهم » (٦). ويقول القفطى : إنه كان يشارك الأطباء فى صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسمومًا (٧). وحمل عليه الفتح بن خاقان صاحب « قلائد العقبان » حملة شديدة ، ونسبه إلى التعطيل ومذهب الفلاسفة ، وانحلال العقيدة ، وضعف الإيمان . ويقول ابن خلكان عن ذلك : « ولقد بالغ ابن خاقان فى أمره وجاوز الحد فيما وصفه به من هذه الاعتقادات الفاسدة . . » (٨).

وكان ابن باجه واسع الاطلاع على الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية ، كما كان ملمًا بآراء الفلاسفة المسلمين المشرقيين مثل الكندى والفارابى والغزالى ، وعلى الأخص الفارابى الذى تأثر به ابن باجه كثيرًا . وكان ابن باجه يشبه الفارابى فى ميله إلى حب العزلة وحياة التأمل والنظر العقلى .

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، ص ٥١٥ ـ ٥١٧ .
(٢) جمال الدين القفطى ، ص ٢٦٥ .
(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان . تقديم وتحقيق فاروق سعد ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٤ م ، ص ١١١ ـ ١١٢ .
(٤) محمد صغير حسن المعصومى . مقدمة « كتاب النفس » لابن باجه . دمشق : مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٩٦٠ م ، ص ٧ .
(٥) هيزى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٤١ ؛ محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤١ .
(٦) ابن أبى أصيبعة ، ص ٥١٥ .
(٧) جمال الدين القفطى ، ص ٢٦٥ .
(٨) ابن خلكان ، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠ ؛ انظر أيضًا : عمر فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية . بيروت : « مكتبة مذيمنة ، ١٩٤٥ ، ص ٢٠ .

وانتقد ابن باجه الغزالى لأنه كان يرى أن « الطريق الصحيح فى الوصول إلى الله هو التفكير والتأمل الفلسفى ، لا الأحوال الصوفية وترك التفكير » (١)، كما كان يرى الغزالى .

مـؤلفــاته

لابن باجه مؤلفات كثيرة ضاع أغلبها ، ولم يصلنا منها إلاّ القليل . يقول القفطى : إن له مؤلفات فى الرياضيات والمنطق والهندسية (٢). ويذكر ابن أبى أصيبعة أن له شروحًا كثيرة على كتب أرسطو وجالينوس ، وكتبًا فى الطب والهندسة . ومن الكتب التى يذكرها ابن أبى أصيبعة ولها علاقة بالنفس كتاب « اتصال العقل بالإنسان » ، و « قول على القوة النزوعية » ، و « كتاب النفس » ، و « كلام فى الفحص عن النفس النزوعية ، وكيف هى ، ولم تنزع ، وبماذا تنزع » (٣).

إن ما وصلنا من مؤلفات ابن باجه قد وصلنا عن طريق تلميذه أبى بكر الحسن على بن عبد العزيز الشهير بابن الإمام ، الذى جمع جميع كتبه فى مجلد ضخم ينقل منه تلاميذه (٤). وقد وصلتنا أيضًا بعض مؤلفاته التى ترجمت إلى اللاتينية والعبرية . وكثير من مؤلفات ابن باجه المعروفة غير كاملة ، ويقول عنها ابن طفيل وهو معاصر لابن باجة : « وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هى غير كاملة ومخرومة من أواخرها ككتابه فى النفس ، وتدبير المتوحد ، وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة » (٥). وكثير مما وصلنا من مؤلفاته رسائل وتعليقات صغيرة ، وكثير منها بدون عنوان . وسنذكر فيما يلى المنشور من مؤلفاته التى لها علاقة بالنفس (٦).

١ ـ « كتاب النفس » . نشره محمد صغير حسن المعصومى . مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٩٦٠ م وكان قد نشره قبل ذلك فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق (٣٤ : ٢ ، إبريل ١٩٥٨ وما بعد) .

٢ ـ « رسالة الوداع » . نشرها أسين بلاثيوس فى مجلة Al-Andalus ، المجلد الثامن ، سنة ١٩٤٣ من ص ١ ـ ٨٧ . ونشرها أيضًا ماجد فخرى فى كتاب « رسائل ابن باجه الإلّهية » . بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٨ م .

---

(١) عمر فروخ : ابن باجه والفلسفة المغربية . بيروت : مكتبة فيمنة ، ١٩٤٥ ، ص ٣١ .
(٢) جمال الدين القفطى ، ص ١٥٩ .
(٣) ابن أبى أصيبعة ، ص ٥١٦ ـ ٥١٧ .
(٤) محمد صغير حسن المعصومى ، مرجع سابق ، ص ٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٥ ؛ انظر أيضًا : ابن طفيل : حىّ بن يقظان ، مرجع سابق ، ص ١١٢ .
(٦) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٦٠٨ ؛ « رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى ، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ؛ جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجه ، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٨٣ م ، ص ٣١ ـ ٣٩ .

٣ ـ « تدبير المتوحّد » . نشره أسين يلاثيوس فى مدريد ـ غرناطة سنة ١٩٤٦ م [1]. ونشرها أيضًا عمر فروخ فى كتابه « ابن باجه والفلسفة المغربية » ، بيروت ، ١٩٥٢ م . ونشرها ماجد فخرى فى كتاب « رسائل ابن باجه الإلّهية » المذكور سابقًا . جمع ابن باجة فى هذا الكتاب آراءه الفلسفية ، ولكنه لم يتمه .

٤ ـ « اتصال العقل بالإنسان » . نشر هذه الرسالة أسين يلاثيوس فى مجلة Al-Andalus ، المجلد السابع ، سنة ١٩٤٢ م من ص ١ ـ ٤٧ . ثم نشرها أيضًا أحمد فؤاد الأهوانى ملحقة بكتاب «تلخيص كتاب النفس لابن رشد . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١٠٢ ـ ١٠٨ . ونشرها أيضًا ماجد فخرى فى كتاب « رسائل ابن باجة الإلهية » المذكور سابقًا .

٥ ـ « فى الغاية الإنسانية » . نشرها ماجد فخرى فى كتاب «رسائل ابن باجة الإلهية» المذكور سابقًا .

٦ ـ « الوقوف على العقل الفعال » . نشرها ماجد فخرى فى كتاب « رسائل ابن باجه الإلّهية » المذكور سابقًا .

٧ ـ « فى الفحص عن القوة النزوعية » . نشرها عبد الرحمن بدوى فى « رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى ، ط ٣ . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٣ ، ص ١٤٧ ـ ١٥٦ .

٨ ـ « ومن قوله فى القوة النزوعية » . نشرها عبد الرحمن بدوى فى المرجع المذكور سابقًا ، ص ١٥٧ ـ ١٦٧ . ونشرها أيضًا جمال الدين العلوى فى كتاب « رسائل فلسفية لأبى بكر ابن باجه » ، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٨٣ ، ص ١٢١ ـ ١٣٤ .

٩ ـ « عن النفس النزوعية ، ولم تنزع ، وبماذا تنزع » . نشرها جمال الدين العلوى فى كتاب « رسائل فلسفية لأبى بكر بن باجه ، المذكور سابقًا ، ص ١٠٨ ـ ١٢٠ .

١٠ ـ « فى المتحرك » نشرها جمال الدين العلوى فى المرجع المذكور سابقًا ، ص ١٣٥ ـ ١٣٩ . وقد تناول فيها المحرك الأول للحيوان وهو القوة النزوعية ، والمحرك الأول للإنسان وهو النطق الذى تكون به الرويّة .

النفس وقواهـا

يعنى ابن باجه بدراسة النفس عناية كبيرة ، وهو يرى أن علم النفس أشرف العلوم جميعها ، وهو مقدمة ضرورية لمعرفة العلوم الأخرى ، ومعرفة الله سبحانه وتعالى . يقول ابن باجه : «والعلم

---

(١) انظر المرجع السابق .

بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليم بأنواع الشرف كلها . وأيضًا فإن كل علم مضطر إلى علم النفس ، فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس ، ونعلم ما هى . . . وأيضًا فإن من الأمور الذائعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به فى معرفة غيره . ونحن إن لم نعرف حال أنفسنا ، وما هى ، وإن لم يتبيّن لنا ما يقال فيها هل قيل على الصواب أم لا يوثق بذلك ، فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبيّن لنا فى سائر الأمور . وأيضًا فإن العلم بالنفس يكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا يكمل العلم الطبيعى دونها . وأما الحكم المدنية فلا يمكن أن يكون القول فيها على نظام قبل المعرفة بأمر النفس . وأيضًا فإن العلم يشرف إما بالوثاقة وهو أن تكون أقاويله يقينية ظاهرة ، وإما بشرف الموضوع وإعجابه كالحال فى علم حركات النجوم . وعلم النفس فقد جمع الحالين معًا . وأخلق بعلم النفس أن يكون أشرف العلوم جميعًا ما خلا العلم بالمبدأ الأول . . . وأيضًا فإن العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس والعقل ، وإلاّ كان معلومًا بوجه أنقص . . »(1).

ويذكرنا قول ابن باجه السابق فى أهمية علم النفس وشرفه وبأنه ضرورى لمعرفة الله تعالى بما قاله الغزالى من قبل فى هذا المعنى (2) .

يعـرِّف ابن باجه النفـس ، كما عرفهـا أرسطـو من قبل ، بأنها «استكمال أولى لجسم طبيعى آلى » (3). وللنفس عدة قوى هى: الغاذيّة ، والحساسة ، والمتخيّلة، والناطقة . ويلاحظ ، بصفة عامة ، فى وصف ابن باجه لقوى النفس تأثره الكبير بأرسطو .

القـوة الغاذيّـة

القوة الغاذيّة (أو النفس الغاذية كما يسميها ابن باجه أحيانًا ، إذ أنه يسمى قوى النفس أيضًا نفوسًا) هى استكمال أولى للجسم الآلى المغتذى (4). ففى كل الأجسام المتنفسة قوة تكوّن من الغذاء جسمًا شبيهًا بالجسم الذى هى فيه ، لتحلّ محلّ ما يتحلّل منه ، حتى يبقى ذلك الجسم ، لأنه إن لم يتكوّن عوض ما يتحلّل منه تلف ذلك الجسم (5). ولهذه القوة رئيسة تكون فى القلب فى الحيوان ، ولها خوادم جزئية فى كل عضو من أعضاء الجسم (6). وتعاون القوة الغاذيّة قوتان هما : القوة المنمية ، والقوة المولّدة .

---

(1) ابن باجه : كتاب النفس . حققه محمد صغير حسن المعصومى . دمشق : مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ، ١٩٦٠ م ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

(2) انظر ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ، ١٨٨ ـ ١٩٠ .

(3) ابن باجه ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(4) ابن باجه ، المرجع السابق ، ص ٤٩ ـ ٥٢ .

(5) ابن باجه ، المرجع السابق ، ٥٦ .

(6) ابن باجه ، المرجع السابق ، ص ٥٤ .

القوة المنمية

ولما كان لكل من النبات والحيوان نوع من العِظَم ، أو الحجم خاص به ويكمل به وجوده ، فإن فيه قوة يتحرك بها نحو هذا العِظَم ، وهذه هى القوة المنميّة . ولذلك فإن القوة الغاذيّة تكوّن من الغذاء أكثر مما يحتاج إليه الجسد لتعويض ما يتحلل منه ، ويبقى قدر زائد تحركه القوة المنميّة ليبلغ الجسد مقدار العِظَم الخاص به . والقوة المنميّة كالصورة للقوة الغاذية ، إذ لا يمكن أن تكون المنميّة دون الغاذية [1].

القوّة المولّدة

ويوجد فى النبات والحيوان أيضًا قوة تحرّك الغذاء الزائد عن تعويض ما يتحلل من الجسم ، وعما يحتاج إليه الجسم فى عملية النمو ، وتكوّن منه جسماً (البزر والمنىّ) يكون له قوة تكوين أفراد من نفس النوع [2]، وذلك بغرض بقاء النوع . وتتعاون هذه القوى الثلاث : الغاذية ، والمنميّة ، والمولّدة ، بحيث تكون الغاذية كالمادة للقوة المنميّة ، وهذه كالتوطئة للقوة المولّدة ، وهذه كالغاية[3].

القوّة الحساسة

يعرّف ابن باجه الإدراك بصورة عامة بنفس التعريف الذى عرفه به الفلاسفة الذين سبقوه ، وهو أنه قبول المدرك لصورة المدرَك . وعلى ذلك ، فالإحساس هو قبول الحاسة لصورة المحسوس، مجردة عن المادة نوعًا ما من التجريد . ولتجريد الصور المدرَكة مراتب ، وكل مرتبة يقال لها «نفس» و « قوة نفسانية » . ومن هذه المراتب « الحس » ، ثم « التخيّل » ، ثم « النطق » وهو أقصاها[4].

وحينما يقول ابن باجه إن الحاسة تدرك صورة المحسوس ، فإنه يعنى بذلك أنها تدرك معنى المحسوس . يقول ابن باجه : « فالقوة الحسَّاسة هى الاستعداد الذى فى الحاسة الذى يصير معنى ذلك المدرَك . والفرق بين المعنى والصورة أن الصورة تصير مع الهيولى شيئًا واحدًا ولا يكون هناك مغايرة . ومعنى المدرَك هو صورة منفردة عن المادة . فالمعنى هو الصورة المنفردة عن المادة . فقبول قوة النفس معنى يجب أن يكون قبولاً له وهو معنىً ، فالقابل هو معنىً ما بالقوة » [5]. ويقول

---

(١) كتاب النفس ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .
(٢) كتاب النفس ، ٥٧ ـ ٦١ .
(٣) كتاب النفس ، ص ٦١ .
(٤) كتاب النفس ، ص ٧٩ .
(٥) كتاب النفس ، ص ٩٤ .

أيضًا : « ولما كان معنى الشيء هو الشيء ، وكان معنى الشيء هو ما وجوده بالفعل ، ولذلك إذا حصل عندنا معنى شخص ما كان عندنا أن ذلك الشخص قد أدركناه بتلك القوى التي هي لنا »(١).

والنفس الحسَّاسة تحس بالآت خاصة هي أعضاء الحس التي يحس كل منها محسوسات خاصة. وهذه المحسوسات الخاصة بكل حاسة هي التي تثير هذه الحاسة وتحركها نحو الإحساس(٢). والمحسوسات نوعان : محسوسات خاصة بكل حاسة مثل اللون للبصر ، والصوت للسمع ، وهكذا ؛ ومحسوسات مشتركة لا تدركها الحواس الظاهرة ، وإنما يدركها الحس المشترك ، مثل الأطوال والأشكال (٣).

وأشار ابن باجه إلى خطأ الحواس ، وقال : إن الحس قد يخطئ وقد يكذب ، كما يحدث ، مثلاً ، حينما يحس المريض طعم المطعوم على غير حقيقته (٤).

وأشار ابن باجه أيضًا إلى الناحية الوجدانية المصاحبة للإحساس ، فقد ذكر ما يصاحب الإحساس من التذاذ أو تألم ، مثل ما نشعر به من التذاذ عند رؤية منظر جميل ، أو من تألم عند سماع أغنية محزنة (٥).

البصـر

« قوة البصر هي استكمال أول للعين ، وهي النفس الباصرة . وإذا أبصرت صارت بصرًا ، وهذا هو اسمها من حيث هي بالكمال الأخير » (٦). وقوة البصر هي القوة الموجودة في العين التي ندرك بها اللون ، ومركزها عند ابن باجه هو الرطوبة الجليدية . ومحسوس البصر هو اللون . ويدرك البصر اللون بتوسط الهواء . ولا يمكن للهواء أن يخدم البصر في إدراكه إلاّ مع الضوء ، فهو شرط ضروري لإدراك اللون (٧).

السـمع

القوة السامعة هي استكمال حاسة السمع ، وهي تدرك الأثر الحادث في الهواء عن تصادم

---

(١) كتاب النفس ، ص ٩٥ .
(٢) كتاب النفس ، ص ٨٠ .
(٣) كتاب النفس ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .
(٤) ابن باجه : « تدبير المتوحدّ » . في كتاب « رسائل ابن باجه الإلهية » . حققها وقدم لها ماجد فخري . بيروت ، دار النهار للنشر ، ١٩٦٨ ، ص ٥٢ .
(٥) ابن باجه : « رسالة الوداع » . في كتاب « رسائل ابن باجه الإلّهية » ، المرجع السابق ، ص ١٢٢ .
(٦) كتاب النفس ، ص ١٠٢ .
(٧) كتاب النفس ، ص ١٠٢ ـ ١٠٩ .

جسمين متقاومين ، وهو الذى يحدث عنه إحساس السمع . فإذا تصادم جسمان اندفع الهواء من بينهما مقرونًا بحركة إلى جميع الجهات التى تلى المكان الذى تصادم فيه الجسمان . والمحسوس الأول للسمع هو ذلك الأثر الحادث فى الهواء أو الماء والمقرون بحركة ، وهو الصوت(١) .

الشـمّ

الشمّ هو إدراك معنى المشموم ، وهو الرائحة التى تحسها حاسة الشمّ الموجودة فى الأنف حينما يستنشق الحيوان ذو الرئة الهواء . ويظهر أن الرائحة تنتقل فى الهواء عن طريق دخان أو بخار ينبعث عن الأشياء ذات الرائحة .

والأشياء ذات الطعوم تكون أيضًا ذات روائح ، ولذلك تعرف طعوم أشياء كثيرة من روائحها . ولذلك كانت هذه الحاسة ضرورية فى سلامة المغتذى ، وأكثر الحيوان غير الناطق يستعملها فى معايشة . وهذه الحاسة ضعيفة فى الإنسان ، وقوية فى الحيوان لأنه إليها أحوج (٢).

الـذوق

حاسة الذوق تحس طعوم الأشياء . والطعم يحرّك رطوبة الفم (أى اللعاب) فتقبله على نحو ما يقبل الهواء اللون . وتحرّك الرطوبة حاسة الذوق . ورطوبة الفم غير ذات طعم ، لئلاّ يعوّق طعمها قبول الطعوم المضادة لها . ولذلك يجد المريض الطعوم كلها مرّة ، لأن الرطوبة التى فى فمه مرّة . والطعم ضرورى للحيوان فى اغتذائه ، ولذلك لا يوجد منه ما لا يطعم إلاّ قليل مثل جنس ذوات الأصداف واسفنج البحر . ويظهر أن هذه تكتفى باللمس فى اغتذائها (٣).

اللمـس

اللمس هو القوة على إدراك الملموس . والملموس قد يُظن أنه أصناف كثيرة ، فتكون قوة اللمس أصنافًا كثيرة ، كما قال بذلك من قبل كل من أرسطو وابن سينا (٤). وحاسة اللمس شائعة فى البدن كله ، وعضوها هو اللحم ، أو هو متصل باللحم ، وهو أحد ما به قوام اللحم . ويختلف ابن باجه هنا عن أرسطو الذى قال : إن عضو حاسة اللمس هو القلب ، وإن اللحم

---

(١) كتاب النفس ، ص ١١١ ـ ١١٢ .
(٢) كتاب النفس ، ص ١١٥ ـ ١١٨ .
(٣) كتاب النفس ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ .
(٤) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٨٨ ـ ٨٩ .

المحيط بالبدن هو مجرد وسط لحاسة اللمس . ويقترب ابن باجه هنا قليلاً من ابن سينا الذى قال إن عضو حاسة اللمس هو اللحم والجلد المحيطان بالبدن والعصب المنتشر فيهما(١). وحاسة اللمس لا يخلو منها حيوان ، والملموسات كلها ترجع إلى الحار والبارد ، والرطب واليابس (٢).

الحس المشترك

يحس كل من الحواس الخمس الظاهرة محسوسًا خاصًا به . ولما كانت هناك محسوسات مشتركة لهذه الحواس الخمس ، كانت هناك قوة حاسة مشتركة تدرك هذه المحسوسات المشتركة . وهذه الحاسة المشتركة تدرك الأحوال الكثيرة للمحسوس ، فتدرك ، مثلاً ، أن للتفاحة طعمًا ، ورائحة ، ولونًا ، وحرارة وبرودة ، وتقضى أن كل من هذه غير الآخر (٣).

وفى الحس المشترك تحفظ آثار المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس . ويختلف ابن باجه فى هذه النقطة عن الفارابى وابن سينا اللذين ينسبان عملية حفظ آثار المحسوسات بعد غيابها عن الحواس إلى القوة المصوِّرة التى لا يذكرها ابن باجه ضمن القوى النفسانية .

القـوة المتخيّـلة

إن رسوم المحسوسات الباقية فى الحس المشترك تحرّك القوة المتخيّلة ، فتدرك هذه الرسوم ، فى غيبة المحسوسات عن الحواس ، فى صورة خيالات . والخيالات هى محاكيات الأشياء المحسوسة . والخيالات فى القوة المتخيّلة نظير الإحساسات فى الحس المشترك . ولكن الخيالات أشدّ انتزاعًا أو تجريدًا عن المادة من الإحساسات (٤).

والقوة المتخيّلة لا توجد فى الإنسان فقط ، بل هى توجد فى أكثر الحيوان غير الناطق ، وليس للحيوان غير الناطق أشرف منها . وبهذه القوة يتحرك الحيوان حركات مختلفة ، وبها تتحرك القوة النزوعية ، وبها يفعل الحيوان كثيرًا من الصنائع كالنحل والعنكبوت (٥).

والقوة المتخيّلة يعرض لها أن تصدق وتكذب ، بل هى فى كثير من الأمور كاذبة ، وذلك حينما تركّب صورًا من المتخيَّلات لم يدركها الحس من قبل ، مثل تخيلنا عنزًا برأس أيل ، أو برأس فرس ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦ ـ ٨٧ .
(٢) كتاب النفس ، ص ١٢٢ ـ ١٢٧ .
(٣) كتاب النفس ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .
(٤) كتاب النفس ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .
(٥) كتاب النفس ، ص ١٣٥ ـ ١٤٠ .

أو غير ذلك من الأمور المتخيَّلة . وإذا كانت صادقة فإنها بالضرورة تدرك الأمر بالحال الذى أدركه الحس (١).

القوة المتخيّلة لا تتحرك حتى تحركها الإحساسات الموجودة فى الحس المشترك . وحينما يكون الحس المشترك مشغولاً بالإحساسات الواردة إليه من الحواس أثناء اليقظة ، فإن القوة المتخيّلة لا تفعل ، وتكون بالقوة فقط ، ولكنها تصبح أظهر فعلاً أثناء النوم حينما يكون الحس المشترك بالقوة فقط ، أى غير مشغول باستقبال الإحساسات من الحواس (٢).

وإذا قوى الحس المشترك ، وضعف مزاج الحاسة ، انفعلت الحاسة عن الحس المشترك ، وقبلت منه أثرًا من المحسوسات المحفوظة فيه ، فظهر فى الهواء من خارج كالشبح . ثم عاد هذا الأثر الظاهر كالشبح من خارج فحرّك الحاسة ، وحركت الحاسة الحس المشترك ، ويصبح الحال كأنما يدرك الإنسان أشياء قائمة فى الخارج ، كما يحدث ، مثلاً ، فى حالات الهلوسة (٣).

ويلاحظ من وصف ابن باجه لوظائف المتخيّلة تأثره الكبير بأرسطو ، وبكل من الفارابى وابن سينا .

قـوة الذاكـرة

لم يذكر ابن باجه فى « كتاب النفس » قوة الذاكرة ، ولكنه ذكرها فى كتاب « تدبير المتوحِّد » فى الفصل الخاص بالصور الروحانية ، وهى صور المحسوسات التى توجد فى الحس المشترك والقوة المتخيّلة ، وهى تقابل فى مصطلحاتنا الحديثة الصور الذهنية . قال ابن باجه : « . . الصور الروحانية لها فى موضوعاتها مراتب ، هى بها أكثر روحانية وأقل روحانية . والصور التى فى الحس المشترك أقلّ المراتب روحانية ، وهى أقرب الروحانية إلى الجسمانية . ولذلك يعبّر عنها بالصنم ، فيقال بأن الحس المشترك فيه صنم المحسوس . ثم إن الصورة التى فى الخيالية ، وهى أكثر روحانية وأقلّ جسمانية . . ثم التى فى القوة الذاكرة ، وهى أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة(٤)» . ويقول أيضًا فى موضع آخر من نفس الكتاب : « وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق . . . فى الحس والتخيّل والذكر ، والأفعال التى توجد عن هذه ، وهى للنفس البهيمية . ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية ، وما لا يكون إلا بها . فلذلك يوجد له

---

(١) كتاب النفس ، ص ١٣٥ .
(٢) كتاب النفس ، ص ١٣٩ .
(٣) كتاب النفس ، ص ١٣٧ .
(٤) تدبير المتوحِّد ، مرجع سابق ، ص ٦٢ .

التذكّر ، ولا يوجد لغيره » (١). وذكر ابن باجه أيضًا قوة الذكّر فى موضع آخر من نفس الكتاب أثناء كلامه عن أصناف الصور فذكر منها المعانى الموجودة فى قوى النفس ، وهى الموجودة فى الحس المشترك ، وفى قوة التخيّل ، وفى قوة الذكر (٢).

لم يتكلم ابن باجه فى شيء من التفصيل والإيضاح عن قوة الذكر أو قوة الذاكرة ، ولم يشرح ما هو الفرق بين الذكر والتذكر ، غير أنه يفهم من كون التذكر لا يحدث للحيوان ، وإنما يحدث فقط للإنسان الذى يمتاز بالقوة الفكرية ، ومن كون الذكر يشارك فيه الإنسان الحيوان ، أن الذكر يحدث تلقائيًا دون قصد أو إرادة ، وأن التذكر يحدث عن قصد وإرادة ، وهذا هو رأى كل من أرسطو وابن سينا (٣).

ويبدو من كلام ابن باجه عن قوة الذكر فى المواضع التى ذكرناها سابقًا من كتاب « تدبير المتوحّد » أنه كان يلخص رأى أرسطو فى كتاب « الحس والمحسوس » ، ولم يكن يعبّر عن رأيه الخاص ، وذلك لأنه كان كثيرًا ما يحيل إلى هذا الكتاب . فقد قال ، مثلاً ، « وقد تلخص أمر هذه الصور الروحانية الخاصة وأصنافها فى « الحس والمحسوس » ، واستقصى القول فيها من جهة ما هى أمور طبيعية . . . وقد يتبيّن هناك أن الموجود فى الحس المشترك هى أحط منازل الروحانية ، ثم الموجودة فى قوة التخيّل ، ثم الموجودة فى قوة الذكر . وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها فى القوة الناطقة ، وإن هذه الثلاثة كلها جسمانية » (٤). ومما يؤيد ذلك أن ابن باجه لم يذكر قوة الذاكرة إطلاقًا فى كتاب النفس . وفضلاً عن ذلك ، فإنه قال عن القوة المتخيلة فى موضع آخر من كتاب « تدبير المتوحد » : « وليس فى الحيوان قوة أخرى (يعنى غير القوة المتخيلة) (٥) تحركها الصور الحاصلة فى الحس المشترك ، فإن قو التحرك تنقطع عندها . ولا لها أيضًا إن وجدت جدوى ، فإنها لو وجدت لكانت باطلاً » (٦). ثم إنه يقول صراحةً فى كتاب النفس أثناء كلامه عن القوة المتخيّلة : « فبيّن أن القوة المتخيّلة كمال لجسم طبيعى آلى ، فهى إذًا نفس . وبيّن مما قلنا أنه لا يمكن أن توجد قوة أخرى غير هاتين ، أعنى الحس المشترك والقوة الخيالية » (٧).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩ .
(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٦ ، ص ٢١٠ ، ٢١١ ؛ انظر الفصل الخاص بابن سينا فى هذا الكتاب ، ص ١٣٦ .
(٤) تدبير المتوحّد ، مرجع سابق ، ص ٥١ .
(٥) القوسان من عندنا لتوضيح المعنى .
(٦) تدبير المتوحّد ، ص ٨١ .
(٧) كتاب النفس ، ص ١٢١ .

وبناء على ذلك ، فإننا نرجح أن ما ذكره ابن باجه عن قوة الذكر أو الذاكرة فى المواضع التى ذكرناها سابقًا من كتاب « تدبير المتوحِّد » ، إنما هو تلخيص لآراء أرسطو ، وليس هو رأيه الخاص . ويبدو من مجمل نظرية ابن باجه فى قوى النفس أن وظيفة الذكر أو الذاكرة ، إنما تقوم بها القوة المتخيلة ، وليست لها قوة نفسانية خاصة بها .

القـوة الناطقـة

يشترك الإنسان مع الحيوان فى القوى النفسانية التى تكلمنا عنها سابقًا ، غير أنه يتميّز عنه بالقوة الناطقة (أو العقل) التى يختص بها وحده دون سائر أنواع الحيوان . والقوة الحساسة ، والقوة المتخيلة يدركان أشخاصًا فقط ، أما الكليات فتدركها القوة الناطقة (١).

والقوة الناطقة ليست دائمًا بالفِعْل ، لأنه لو كانت كذلك لكان التعليم تذكرًا ، ولكان التعلم غير مفتقر إلى الحس ، ولكان إذا نقصتنا حاسة من الحواس لم ينقصنا علم من العلوم ، والأمر بخلاف ذلك (٢). فالقوة الناطقة تكون تارة بالقوة ، وتارة بالفعل ، والذى يخرجها من القوة إلى الفعل المعلومات التى تكتسبها النفس عن طريق المحسوسات ، والتى ترتسم رسومها فى القوة المتخيّلة . وتقوم القوة الناطقة بالنظر ببصيرتها فى هذه المتخيّلات ، فتدرك فيها المعانى الكلية ، أى المعقولات ، بمساعدة إشراق العقل الفعال (٣).

وللعقل الإنسانى عند ابن باجه قيمة كبيرة ، فهو يرى أن الإنسان يستطيع أن يعرف بعقله كل شىء فى الوجود ، وأن يعرف نفسه ، وأن يعرف العقل الفعال . وقد بيّن ابن باجه فى كتاب «تدبير المتوحّد » مراحل الطريق الذى يوصل إلى الاتصال بالعقل الفعّال ، ولكن هذا الطريق ليس طريق الرياضة الصوفية ، وإنما هو طريق النظر العقلى واستخدام الرويّة (٤). وتستطيع أن نلاحظ بوضوح تأثير ابن باجه فى تفكير ابن طفيل ، فإن مغزى قصته « حىّ بن يقظان » التى سنتناولها فيما بعد ، إنما هو بيان كيف أن العقل الإنسانى يستطيع وحده ، وبدون تعليم من أحد ، إن يعرف جميع الوجودات فى العالم ، وأن يعرف نفسه ، وأن يعرف الله تعالى .

ويميّز ابن باجه بين نوعين من « الصور المعقولة » : أحدهما هو « الصور المعقولة » الموجودة

---

(١) كتاب النفس ، ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .
(٢) كتاب النفس ، ص ١٤٥ .
(٣) محمد عل أبو ريان ، مرجع سابق ، ص٤٤٢ ؛ عمر فروخ ؛ تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٦١٣.
(٤) محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤٢ .

فى مادة ، والتى يدركها الإنسان بعد تجريدها عن المادة . والثانى هو « الصور المعقولة » المفارقة فى جوهرها للمادة ، وهذه يدركها الإنسان كما هى مجردة عن المادة . ويرى ابن باجه أن إدراك الإنسان للنوع الأول من الصور المعقولة يقود ، فى نهاية الأمر ، فى ظروف معينة من التدبير ، إلى إيجاد حالة من إدراك الصور المعقولة تماثل إدراك النوع الثانى(١) ، كما سيتضح ذلك من الفقرة التالية .

والصور المعقولة من النوع الأول تسمى بالمعقولات الهيولانية (٢)، وهى توجد فى عقل الإنسان بالقوة ، وإذا عقلها الإنسان تصبح معقولات بالفِعْل ، والذى يخرجها من القوة إلى الفعل هو العقل الفعّال . وهذه المعقولات بالقوة ، عندما تجرد من الهيولى ، تصبح معقولات بالفعل ، وتصبح موضوعات للتفكير ، تضمحل علاقتها بالهيولى التى جردت منها ، ويصبح وجودها وجود صور خالصة غير متعلقة مطلقًا بهيولى ، أي تصبح عقلاً بالفعل ، وهذا هو المقصود بالعقل المستفاد ، أى العقل المنبثق من العقل الفعال (٣).

أما فيما يتعلق « بالصور المعقولة » المفارقة التى لم تكن متعلقة أبدًا بمادة ، فإن العقل الإنسانى يعقلها كما هى فى ذاتها ، من حيث هى معقولات بحتة لا مادية ، وهى لا تتحول ، أو تتبدّل عندما يعقلها الإنسان . « وكما أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل ، كذلك تصبح هذه الصور المعقولة صورًا للعقل المستفاد ، وهذا بنفسه ، هو ، بدوره ، قوام لهذه الصور كما أنه ، أيضًا ، صورة للعقل بالفعل ، الذى هو قوام للعقل المستفاد » (٤).

ويرى ابن باجه أن جميع الصور الموجودة فى العالم « مرتبطة بمادة محسوسة موجودة فى العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة ، مثل وجودها فى الإنسان فى العقل بالفعل » (٥). فعند « ابن باجه ، إذن ، مستوى مثالى أولى لصور المحسوسات ، وذلك فى العقل بالفعل ، ثم مستوى مثالى ثانٍ لهذه الصور فى العقل الفعّال . وهكذا يظهر أثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجه »(٦).

القـوة النزعيـة

بالإضافة إلى القوى النفسانية التى ذكرناها سابقًا ، فهناك قوة نفسانية تحرّك الحيوان والإنسان

---

(١) هنرى كوربان ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .
(٢) المعقولات الهيولانية هى المعقولات التى توجد فى مادة ويمكن تجريدها عنها .
(٣) هنرى كوربان ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧ ؛ محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤٤ .
(٤) هنرى كوربان ، مرجع سابق ، ص ٣٤٨ .
(٥) محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ ؛ انظر أيضًا هذا المعنى عند هنرى كوربان ، مرجع سابق، ص ٣٤٨ .
(٦) محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤٥ .

نحو الأشياء التى يحبها ، وبعيدًا عن الأشياء التى يكرهها . هذه القوة هى القوة النزوعية ، أو النفس النزوعية . يقول ابن باجه : « إن المحرك الأول للحيوان هو النفس النزوعية ، وهى صنفان متقابلان (لهما فعلان متقابلان) . أحدهما لا اسم لجنسه فلنسمه على الإطلاق المحبة . ومنها يكون الطلب والانبساط . وفى هذا الجنس تدخل الشهوة الغذائية والغضب وسائر الأصناف الأخر . والصنف الثانى الكراهية ، وبها يكون الهرب ، أو الترك ، وفيها يدخل الخوف والسأم والملال وما جانسه » (١). وتقابل « المحبة » القوة الشهوانية عند الفارابى وابن سينا . وتقابل «الكراهية القوة الغضبية عندهما . ويبدو من الغريب لأول وهلة أن يدخل ابن باجه الغضب تحت قسم «المحبة » من القوة النزوعية ، بدلاً من أن يدخله فى قسم الكراهية . ولعل سبب ذلك يرجع إلى أن فى الغضب نوعًا من الطلب نحو الغلبة ، بينما الكراهية تؤدى إلى الهرب ، أو الترك ، وهو أمر لا يتفق مع طبيعة الغضب .

والسبب الذى يحرّك النفس النزوعية هو القوة المتخيِّلة فى الحيوان وكذلك فى الإنسان إذا كانت حركته حيوانية . أما الإنسان ، من حيث هو إنسان ، فإن المحرِّك الأول له هو الرأى ، صوابًا كان أم خطأً . « فإذا تقدم الرأى تحركت الخيالية لتدرك ما أوجه الرأى ، وأحضر الحس المشترك صنم ذلك الرأى ، وحضر الاشتياق ، وتحرّك الجسد » (٢). فالحركة لا تحدث إلا بعد تشوُّق . «والتشوُّق يقع بخيال وبالفكر . وليس للحيوان غير الناطق غير تشوُّق الخيال ، وهو أقصى مراتبه . أما التشوق الفكرى ، وهو تشوق الصواب ، فإنما هو للإنسان خاصة . وقد يتقابل هذان الشوقان » (٣) ، أى قد يتعارضان .

نظـرية المعـرفة

إن المعرفة عند ابن باجه تبدأ من الحس الذى يدرك صور الموجودات المحسوسة ، ويحفظ صورها فى الحس المشترك بعد غيبة المحسوسات عن الحواس ، ثم يؤديها إلى القوة التخيِّلة ، حيث يقوم العقل بإدراك المعانى الكلية منها ، كما شرحنا ذلك سابقًا أثناء كلامنا عن القوة الناطقة . وهذا هو الطريق الذى يسلكه عامة الناس ، وكذلك الفلاسفة والعلماء ببحوثهم النظرية . فطريق

---

(١) ابن باجه : رسالة « فى المتحرك » ، فى كتاب « رسائل فلسفية لأبى بكر من باجه ـ نصوص فلسفية غير منشورة». تحقيق وتعليق جمال الدين العلوى . بيروت : دار الثقافة ، (د . ت) ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

(٢) ابن باجه : رسالة « قول يتلو رسالة الوداع » . فى كتاب : « رسائل ابن باجه الإلّهية » ، مرجع سابق ، ص ١٥١ .

(٣) ابن باجه : رسالة « الوداع » ، مرجع سابق ، ص ١٢٥ .

المعرفة عند ابن باجه ، طريق صاعد من الحس إلى العقل . والإحساس مرحلة أولية ضرورية للتفكير والنظر العقلى ، فإن ما لم نحس به ، أو ما لم نحس بشىء يشبهه أو يقوم مقامه ، لا نستطيع أن نتخيله ، ولا أن نفكر فيه . وإذا نقصتنا حاسة من الحواس نقصنا بالضرورة علم من العلوم(١).

وينتقد ابن باجه الغزالى لاعتماده فى المعرفة على النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب ، أى الكشف الصوفى ، وهو يرى ، على خلاف الغزالى ، أن النظر العقلى هو وحده الذى يوصل إلى معرفة الحقيقة(٢)، وهو الذى يقود الإنسان إلى معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال (٣) . ويلاحظ من ذلك تأثر ابن باجه بأرسطو ، كما يلاحظ أيضًا أن ابن طفيل وابن رشد قد سارا فى نفس هذا الاتجاه .

وبالرغم من نقد ابن باجه للغزالى ولطريق الصوفية فى المعرفة ، فإنه أشار فى كتاب « تدبير المتوحد » إلى أن المراحل الأخيرة فى ترقى الإنسان الفكرى والروحانى « ليست إنسانية بالكلية ، وإنما يتم استكمال هذه النعمة بنور يقذفه الله فى صدور من يختارهم ، وهو شبيه بالنور الذى يصفه الغزالى بأنه : مفتاح أكثر المعارف » (٤) . وقال ابن باجه أيضًا فى رسالة « اتصال العقل بالإنسان » : « . . فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورًا بين يديه يهتدى به . ومن عصاه وعمل مالا يرضاه حجبه عنه ، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبًا عنه سائرًا فى سخطه . وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة ، ولذلك تمّم الله العلم بها بالشريعة . ومن جعل له هذا العقل ، فإذا فارق البدن بقى نورًا من الأنوار يسبّح الله ويقدسه مع النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقًا » (٥) . وهكذا نرى أن ابن باجه قد اتجه إلى التصوف بعد أن كان يتنكر له ، فقال بالإشراق الإلهى على العقل البشرى فى مراحله العليا ، غير أنه جعل هذا الإشراق الإلهى ، مثل ابن طفيل من بعده ، مقصورًا على الفلاسفة ومن يصطفيهم الله تعالى من عباده (٦).

السعادة

السعادة عند ابن باجه شبيهة بالسعادة عند الفارابى وابن سينا ، فهو يرى مثلهما أن النظر

---

(١) كتاب النفس ، ص ١٤٥ ؛ انظر أيضًا عمر فروخ : تاريخ الفكرالعربى ، مرجع سابق ، ص ٦١٣ .
(٢) عمر فروخ : ابن باجه والفلسفة المغربية ، مرجع سابق ، ص ٣٩؛ دى بور، مرجع سابق ،ص ٣٦٨ـ٣٦٩.
(٣) هنرى كوربان ، مرجع سابق ، ص ٣٤٤ـ٣٤٥ .
(٤) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٦١ .
(٥) رسالة « اتصال العقل بالإنسان » ، فى مجموعه « رسائل ابن باجه الإلهية » ، مرجع سابق ، ص ١٦٢ .
(٦) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٦١ .

العقلى هو الطريق الذى يبلغ به الإنسان كماله الطبيعى ، ويتحقق له به السعادة العظمى . إن غرض التفكير الفلسفى عند ابن باجه ، يماثل غرضه عن الفارابى وابن سينا ، هو اتصال ، أو اتحاد العقل البشرى بالعقل الفعَّال ، ويصبح حينئذ جزءًا من العالم العقلى ، ويتحقق له به السعادة العظمى . ولكن ذلك لا يتيسر إلاّ لذوى الفطر الفائقة [١]. وقد انتقد ابن باجه الصوفية فقال : « يزعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد تكون بلا تعلم ، بل بالتفرغ ، وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق . . . وذلك كله ظنون . . » [٢] وانتقد ابن باجه أيضًا الغزالى الذى كان يرى « أن العالم العقلى لا ينكشف للإنسان إلا بالخلوة ، فيرى الأنوار الإلَهية ويلتذ بها لذة كبيرة . ويقول ابن باجه : إن الغزالى حسب الأمر هينًا حينما ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله فى القلب . بل الحق أن النظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصِّل إلى مشاهدة الله . أما المعرفة الصوفية بما تنطوى عليه من صور حسِّية فإنها تكون عائقًا عن الوصول إلى معرفة الله ، إذ هى تحجب وجه الحقيقة » [٣]. غير أن ابن باجه ، كما ذكرنا سابقًا أثناء كلامنا عن نظريته فى المعرفة ، قد اتجه أخيرًا إلى التصوف بعد أن كان ينتقده ، وقال بالإشراق الإلَهى على العقل البشرى الذى يتحقق به للإنسان السعادة العظمى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٥٨ـ٣٥٩ .

(٢) « تدبير المتوحد » ، مرجع سابق ، ص ٥٥ .

(٣) محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤١ .

الفصل العاشر

ابن طفيل

(أوائل القرن السادس الهجرى - ٥٨٠ هـ / ١١٨٥ م)

حياته

هو أبوبكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسى الأندلسى ، ولد فى وادى آشن من إقليم غرناطة فى أوائل القرن السادس الهجرى الموافق العقد الأول من القرن الثانى عشر الميلادى . ونحن لا نعرف عن نشأته وثقافته ونشاطه العلمى إلا القليل . يقول عنه ابن خلكان : إنه « كان متحققًا لجميع أجزاء الحكمة ، قرأ على جماعة من أهلها منهم أبو بكر بن الصائغ العروف بابن باجه وغيره . ولابن الطفيل هذا تصانيف كثيرة ، وكان حريصًا على الجمع بين علم الشريعة والحكمة ، وكان مفننًا » (١). وكان ابن طفيل عالمًا واسع الاطلاع ، وطبيبًا ، ورياضيًا ، ومنجمًا ، وفيلسوفًا ، وشاعرًا . وعمل حاجبًا (وزيرًا) لحاكم غرناطة ، ثم انتقل فى سنة ٥٤٩ هـ (١١٥٤ م) إلى بلاط الموحدين بإفريقية وعُيِّن كاتمًا لسر الأمير أبى سعيد بن عبد المؤمن حاكم سبتة وطنجة ، ثم أصبح صديقًا حميمًا ثم وزيرًا وطبيبًا لأبى يعقوب يوسف ثانى الخلفاء الموحدين ، وذلك فى عام ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) (٢). وكان ابن طفيل يجمع العلماء لأبى يعقوب يوسف من جميع الأقطار ، وكان ممن جمعهم إليه أبو الوليد بن رشد ، الذى عهد إليه ، بناءً على رغبة الخليفة شرح كتب أرسطو . وفى سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ - ١١٨٣ م) اعتزل ابن طفيل منصبه فى بلاط السلطان أبى يعقوب يوسف ، وخلفه فيه تلميذه ابن رشد . وتوفى ابن طفيل فى مراكش سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٥ م) ، ودفن بها .

عرف المدرسون اللاتينيون ابن طفيل من خلال نقد ابن رشد لكتابه فى النفس الذى فقد ولم

---

(١) ابن خلكان ، جـ ٧ ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ ؛ ابن طفيل : حىّ بن يقظان . تقديم وتحقيق فاروق سعد . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٤ م . انظر المقدمة لفاروق سعد ، ص ٧ (سنشير إلى هذا المرجع فيما بعد بذكر عنوانه « حى بن يقظان » فقط) .

يصلنا . وقد انتقد ابن رشد رأى ابن طفيل فى توحيده بين العقل الهيولانى والقوة المتخيلة ، إذ أنه كان يرى أن القوة المتخيلة يمكنها بعد طول الممارسة أن تعقل المعقولات ، دون حاجة إلى افتراض عقل آخر غيرها (١).

وقد انتقد ابن طفيل الفارابى وقال عنه : إن كتبه كثيرة الشكوك والاضطراب . . فقد قال فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » : إن النفوس الشريرة تخلد فى العذاب ، ثم قال فى كتاب «السياسة المدنية » : إنها منحلة وصائرة إلى العدم . وكان يصفه أيضًا بسوء المعتقد فى النبوّة ، لأنه جعلها من وظائف القوة المتخيّلة ، وفضّل الفلسفة عليها (٢).

وبالرغم من أن ابن طفيل قد أشاد بفضل ابن باجه ، كما ذكرنا ذلك سابقًا أثناء كلامنا عنه ، إلا أنه قد انتقده أيضًا فقال : إن انشغاله بالدنيا ، وحثه على جمع المال صرفه عن مواصلة المعرفة والوصول فيها إلى المراتب العليا . « ولذلك وصل ابن باجه إلى رتبة أهل النظر فقط ، وصل إلى رتبة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولم يتخطها . إنها المرحلة الأولى وليست الأخيرة ، وهذه المرحلة الأخيرة هى مرحلة أهل الولاية ـ هى كل هم ابن طفيل » (٣).

وأشاد ابن طفيل بالغزالى فقال عنه : « أدبته المعارف ، وحذقته العلوم » (٤). وقال عنه أيضًا : «ولاشك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل إلى تلك المواصل الشريفة » (٥). ولكنه مع ذلك ، فقد انتقد الغزالى « بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطربًا ، يربط فى محل ما يحله فى محل آخر ، ويكفّر فى أشياء يحلها فى موضع آخر » (٦).

مـؤلفـــاته

يذكر لابن طفيل عدد من المؤلفات فى الطب ، والفلك ، والفلسفة ، وله كتاب فى «النفس »، غير أنه لم يصلنا من مؤلفاته إلا قصة « حىّ بن يقظان » ، وهى قصة فلسفية صوفية ، اشتهر بها ابن طفيل شهرة كبيرة . وقد ترجمت هذه القصة إلى العبرية فى القرن الرابع عشر الميلادى ، ثم ترجمت إلى اللاتينية فى القرن السابع عشر الميلادى ، ثم ترجمت إلى الإنجليزية ، والهولندية ،

---

(١) هنرى كوربان : مرجع سابق ، ص ٣٥٢ ؛ محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤٧ .
(٢) عبد الحليم محمود : فلسفة ابن طفيل ورسالة حى بن يقظان ، ط ٣ . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٥ ، ص ٧٩ ؛ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٦٢٧ ـ ٦٢٨ .
(٣) عبد الحليم محمود : مرجع سابق ، ص ٢٠ ؛ حىّ بن يقظان ، ص ١٠٧ .
(٤) حى بن يقظان ، ص ١٠٧ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١١٥ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١١٣ ؛ مصطفى غالب : ابن طفيل : بيروت . دار مكتبة الهلال ، ١٩٧٩ ، ص ٤٢ .

والألمانية ، والأسبانية ، والفرنسية (١). ويذكر ارنست بِكَر Ernst Beker فى كتابه « تاريخ القصة الإنجليزية » الصادر فى سنة ١٩٤٢ وغيره من الكتاب الأوربيين والعرب أن قصة حىّ بن يقظان لابن طفيل أحد المصادر المحتملة لقصته روبنسن كروزو » المنشورة فى سنة ١٧١٩ (٢).

ملخص قصة حىّ بن يقظان

قصة حىّ بن يقظان قصة رمزية هى فى مجملها عرض عام للقضايا الأفلاطونية الجديدة التى خاص فيها من قبل الفارابى وابن سينا فى المشرق وابن باجه فى المغرب . ويتناول ابن طفيل فى هذه القصة موضوعًا شغل فكر الفلاسفة المسلمين وهو صلة الإنسان بالعقل الفعَّال الذى هو مصدر المعرفة للإنسان (٣).

وتتلخص قصة حىّ بن يقظان فى أن طفلاً وليدًا ، وضعته أمه فى تابوت وقذفت به فى البحر ، خوفًا من بطش ملك الجزيرة التى تعيش فيها ، فقذفه الموج إلى شاطئ جزيرة منعزلة عن المجتمع الإنسانى ، ولا يعيش فيها أحد من البشر . فحنت على الوليد ظبية ، فقامت بإرضاعه وتولت أمر تربيته ورعايته .

نشأ حىّ بن يقظان وحيدًا فى هذه الجزيرة ، وأخذ يبحث وينظر فيما حوله ، وتعلم كثيرًا من الأمور المعينة على الحياة ، فتعلم صناعة الكساء ، والبناء ، وصناعة الرماح ، واستخدام النار ، ووصل إلى معرفة كثير من الحقائق عن الموجودات المختلفة التى رآها حوله ، وعن الحياة والموت ، وعن النفس ، وعن الله تعالى . وفى خلال هذه القصة عرض ابن طفيل مذهبه الفلسفى . وقد جاءت فى خلال القصة بعض الآراء القليلة المختصرة عن النفس وقواها ، هى كل ما وصلنا من آرائه حول النفس . ومن المؤسف أن كتابه فى « النفس » لم يصلنا ، وهو بلاشك ، يتضمن آراءه التفصيلية عن النفس . وسوف نتناول فيما بعد ما جاء فى قصته « حىّ بن يقظان » عن النفس .

ولقصة « حىّ بن يقظان » لابن طفيل نظائر فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . فلابن سينا قصة بعنوان « حىّ بن يقظان » تحكى قصة رجل شيخ مهيب يسمى « حىّ بن يقظان » خرج سائحًا من بيت المقدس ليشاهد عجائب صنع الله فى العالم . ويرمز اسم « حىّ بن يقظان » إلى العقل الفعال . ويهدف ابن سينا من هذه القصة إلى بيان كيف يهدى العقل الفعّال الإنسان إلى معرفة

---

(١) هنرى كوربان : مرجع سابق ، ص ٣٥٢ ؛ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٦٤ .

(٢) حىّ بن يقظان ، ص ٤٢ ـ ٤٤ .

(٣) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٦٤ ، محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٤٧ ؛ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ٦٢٥ .

الحقائق العقلية العليا والأفلاك السماوية ، وعلة العلل وهو العقل الفعّال [١]. ويلاحظ أن هناك خيطًا مشتركًا بين القصتين ، وهو أن الإنسان يصل إلى المعرفة بالحقائق العقلية والروحية العليا بفضل هداية العقل الفعّال ، إلاّ أن مضمون القصتين مختلف .

ولابن سينا قصة أخرى بعنوان « سلامان وأبسال » لم يصلنا نصها ، ولكن وجد ملخص لها مازال مخطوطًا . يرمز ابن سينا فى هذه القصة إلى الصراع بين « النفس الناطقة » بقسميها النظرى والعملى ، وبين « النفس النزوعية » بقوتيها الشهوانية والغضبية [٢]. ويلاحظ أن ابن طفيل قد استخدم فى قصته اسمى « سلامان » و « أبسال » اللذين استخدمها ابن سينا فى قصته ، غير أن مضمون القصتين ، والمعانى التى يرمز إليها هذان الاسمان فى القصتين مختلفة .

وتوجد أيضًا قصتان قديمتان باسم « سلامان وأبسال » . أحدهما ترجمها حنين بن إسحق عن اليونانية ، والأخرى لابن الأعرابى رواها فى كتاب « النوادر » [٣] ، ولكن لا صلة بين هاتين القصتين وقصة ابن طفيل .

وللسهروردى ، وهو معاصر لابن طفيل ، قصة بعنوان « حىّ بن يقظان » . وهى أيضًا قصة رمزية ، ترمز إلى الصراع بين العقل ، وبين الشهوات والغرائز التى تطلب ملذات الحياة الدنيا ، وإلى أن الإنسان يجد الهداية والنجاة فى الشريعة وفى الحكمة المشرقية اللتين تؤديان به إلى معرفة الحق ، والاتصال بالله تعالى . « ويرى أحمد أمين أن حىّ بن يقظان عند السهروردى يمثل الإنسان الذى اكتمل عقله وأراد أن يصل عن طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ، ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء » [٤].

ولعبد الرحمن جامى قصة شعرية بعنوان « سلامان وأبسال » ، وهى قصة رمزية مثل قصتى ابن سينا وابن طفيل ، ويماثل موضوعها موضوع القصة اليونانية التى ترجمها حنين بن إسحاق ، والتى أشرنا إليها سابقًا [٥].

ولقد كانت لآراء ابن طفيل الفلسفية فى قصة حىّ بن يقظان تأثير كبير فى التفكير الأوربى بعد ترجمتها إلى كثير من اللغات الأوربية . ونحن نستطيع أن نتتبع هذا التأثير عند كل من البرتوس

---

(١) حىّ بن يقظان ، ص ٢١ ـ ٢٢ ؛ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٦٢٦ .
(٢) حىّ بن يقظان ، ص ٢٢ ـ ٢٤ .
(٣) حى بن يقظان ، ص ٢٤ ـ ٢٥ .
(٤) أحمد أمين : حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى ، ط ٣ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦ م ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ، عن حىّ بن يقظان ، تقديم وتحقيق فاروق سعد ، ص ٣٤ .
(٥) حىّ بن يقظان ، ص ٣٤ .

ماغنوس (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠م) ، توما الأكوينى (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤ م) ، سبينوذا (١٦٨٨ م) ، دانييل دى فو (١٦٦٠ ـ ١٧٣١م) ، جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨ م) (١).

النفس

إن النفس فى الحيوان والإنسان ، عند ابن طفيل ، هى روح حيوانى مركزه الأساسى فى القلب ، وهو سبب حياة الحيوان والإنسان وأفعالها المختلفة . وينبعث الروح الحيوانى عن طريق الأعصاب من القلب إلى الدماغ ، ومن الدماغ إلى جميع أعضاء الجسم ، وهو الذى به تتم جميع أفعال أعضاء الجسم (٢).

« ذلك الروح الحيوانى واحد ، وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصارًا ، وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعًا ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمًا ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقًا ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسًا ، وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاءً واغتذاءً » (٣) . ومع أن أعضاء الإنسان المختلفة يقوم كل منها بفعل خاص مختلف عن غيره ، إلاَّ أن أفعالها جميعًا تصدر عن روح واحد ، هو حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالآلات (٤).

ولما كانت سائر أجسام الجمادات والأحياء مركبة من معنى الجسمية ، ومن معنى زائد على الجسمية هو الصورة ، « فإن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب . . لابدّ له أيضًا من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التى تختص به من ضروب الإحساسات ، وفنون الإدراكات ، وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذى يعبر عنه النُظار بالنفس الحيوانية . وكذلك أيضًا الشىء الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان (٥) ، شىء يخصه هو صورته ، وهو الذى يعبّر عنه النظار بالنفس النباتية » (٦).

النفس النباتية

للنفس النباتية وظائف أساسية تشترك فيها جميع أنواع النباتات على اختلافها ، وهى :

---

(١) عمر فروخ : ابن طفيل وقصة حىّ بن يقظان . بيروت : مطبعة النجمة ، ١٩٤٦ م ، عن : حىّ بن يقظان ، تقديم وتحقيق فاروق سعد ، ص ٨٦ .
(٢) حىّ بن يقظان ، ص ١٤٥ .
(٣) حىّ بن يقظان ، ص ١٤٤ .
(٤) حىّ بن يقظان ، ص ١٤٩ .
(٥) يعنى به الروح الحيوانى .
(٦) حىّ بن يقظان ، ص ١٥٧ .

التغذّى والنمو (١). والتغذى هو أن يحيل المتغذّى ، المادة التى يتغذى بها ، إلى مادة شبيهة بجوهره لتحلّ محل ما يتحلل منه . والنمو هو الزيادة فى الأقطار الثلاثة على نسبة محفوظة فى الطول والعرض والعمق (٢).

« وهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهى المُعَبَّر عنها بالنفس النباتية » (٣) .

النفس الحيوانية

تقوم النفس الحيوانية أيضًا بالأفعال الخاصة بالنفس النباتية ، وهى الاغتذاء والنمو ، وتزيد عليها أفعال الحس والإدراك والحركة الإرادية (٤) .

القـوة الحاسة

يدرك الحيوان والإنسان المحسوسات بالحواس الخمس الظاهرة ، وهى : السمع ، وهو يدرك « المسموعات ، وهى ما يحدث من تموّج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر إنما يدرك الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يدرك الطعوم ، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة » (٥) .

القـوة الخيالية

القوة الخيالية هى القوة التى تستحضر صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس (٦).

القـوة النزوعيـة

يشبه الإنسان سائر أنواع الحيوان ببدنه الذى يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح(٧) . فالإنسان يشعر بنزوع ، أى بدافعية ، توجهه إلى سدّ حاجات بدنية مما تدعو إليه الضرورة فى بقائه . وهذه أمران «أحدهما ما يمده من داخل ، ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه ، وهو الغذاء . والآخر: ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحرّ والمطر ولفح الشمس

---

(١) حىّ بن يقظان ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ .
(٢) حىّ بن يقظان ، ص ١٥٩ .
(٣) حىّ بن يقظان ، ص ١٥٩ .
(٤) حىّ بن يقظان ، ص ١٥١ .
(٥) حىّ بن يقظان ، ص ١٧٨ .
(٦) حىّ بن يقظان ، ص ١٧٢ .
(٧) حىّ بن يقظان ، ص ١٩٠

والحيوانات المؤذية ونحو ذلك » (١) . ويشير ابن طفيل بذلك إلى حاجات البدن الأساسية التى تثير نزوع الإنسان ، أى دافعيته ، للقيام بإشباع هذه الحاجات لحفظ حياته وبقاء نوعه .

النفس الناطقة

النفس الناطقة أو القوة الناطقة هى التى يتميّز بها الإنسان عن سائر الحيوان ، وهى القوة التى « تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلى » (٢). وهذه القوة الناطقة هى التى بها يدرك الإنسان وجود خالق لهذا العالم البديع الصنع . وهذه القوة « أمر ربّانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشىء مما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشىء من الحواس ، ولا يُتخيَّل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يُتوصَّل إليه به ، فهو العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم » (٣).

نظرية المعرفة

يتضح لنا من قصة حىّ بن يقظان لابن طفيل أن للمعرفة طريقين ، أحدهما طريق صاعد من الحس والمشاهدة والتجربة ، متدرجة إلى البحث والنظر العقلى القائم على الاستنتاج والاستنباط ، حتى ينتهى إلى معرفة وجود واجب الوجود ، الله سبحانه وتعالى ، خالق الكون وكل ما فيه من موجودات . وهذا هو الحدّ الذى تنتهى إليه المعرفة عن هذا الطريق . وحينما وصل حىّ بن يقظان إلى هذه المعرفة ، اشتدّ به الشوق إلى التعرّف على الله سبحانه وتعالى ، والتقرّب إليه ، ومشاهدته والاتصال به . ولما لم يستطع أن يصل إلى طلبه هذا عن طريق العقل ، فقد لجأ إلى سلوك الطريق الثانى .

والطريق الثانى ، وهو طريق التصوّف ، هو طريق هابط تفيض فيه المعرفة من الله سبحانه وتعالى على أنبيائه ورسله وأوليائه الصالحين . وقد بدأ حىّ بن يقظان فى سلوك هذا الطريق بالرياضة الروحية ، وإلزام نفسه استمرار التفكير فى واجب الوجود ، وعدم التفكير فى شىء سواه، وقطع جميع علاقاته بالمحسوسات ، والكفّ عن استخدام حواسه وتخيّله وقواه الجسمانية المختلفة . وقد استمر فى المجاهدة فى هذا الطريق ، « ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق ، حتى تأتّى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما ،

---

(١) حىّ بن يقظان ، ص ١٩٣ .
(٢) حىّ بن يقظان ، ص ٢١٠ .
(٣) حىّ بن يقظان ، ص ١٨٩ .

وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتى هى الذوات العارفة بالموجود الحق ؛ وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباءً منثورًا ، ولم يبق إلاَّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدًا عن ذاته : (لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار !) ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم . واستغرق فى حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ! ولا خطر على قلب بشر » (١).

ويرى ابن طفيل أن الطريق الأول ، طريق الحس والتجربة والنظر العقلى خطوة أولية لابدّ منها لكى يصل الإنسان إلى معرفة وجود خالق لهذا الكون ، ولكنها ليست وحدها كافية لحدوث الإشراق ، ومشاهدة الحق جلّ جلاله .

ويرى ابن طفيل أن المعرفة التى يصل إليها الإنسان عن طريق الحس والتجربة والبحث النظرى تتفق مع ما يصل إليه من معرفة عن طريق الكشف الصوفى ، أو عن طريق الوحى فى الشرائع المنزلة عن الأنبياء (٢).

السعادة

إن السعادة العظمى عند ابن طفيل هى فى مشاهدة واجب الوجود ، خالق الموجودات ، الله سبحانه وتعالى الذى « لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس فى الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، إلا صادر من جهته ، وفائض من قِبَله . فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرّف به ، فلا محالة أنه ما دام فاقدًا له ، يكون فى آلام لا نهاية لها ؛ كما أن من كان مدركًا له على الدوام ، فإنه يكون فى لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لا نهاية لهما » (٣). إن سعادة الإنسان وفوزه من الشقاء « إنما هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود واجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين » (٤). إن كمال ذات الإنسان ولذتها ، عند ابن طفيل ، « إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدة بالفعل أبدًا ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكى توافيه منيته ، وهو فى حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم » (٥).

---

(١) حيّ بن يقظان ، ص ٢٠٥ .
(٢) حيّ بن يقظان ، ص ٢٢٦ .
(٣) حيّ بن يقظان ، ص ١٨١ .
(٤) حيّ بن يقظان ، ص ١٩١ .
(٥) حيّ بن يقظان ، ص ١٨٣ .

والطريق الذى يسلكه الإنسان لكى يتأتى له دوام المشاهدة ، هو أن يلازم التفكير فى واجب الوجود فى كل ساعة ، وأن ينأى عن جميع المحسوسات ، التى حينما يقوى تأثيرها عليه بسبب اشتداد الجوع أو العطش ، أو البرد ، أو الحر ، أو غير ذلك من المؤثرات الحسية المختلفة ، فإنها تؤدى إلى إعراضه عن حال المشاهدة (١). فالأمور المحسوسة كلها حجب تحول دون المشاهدة (٢).

فعلى الإنسان ، لكى يحصل على السعادة ، « أن يلازم الفكرة فى ذلك الموجود واجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ، ويسدّ أذنيه ، ويصرف جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر فى شىء سواه ، ولا يشرك به أحدًا . . . » (٣). وسوف ينتهى به الأمر ، إذا داوم على هذه الحال أن تغيب عنه ذاته نفسه ، وتفنى وتتلاشى ، وكذلك سائر الذوات ، ولا يبقى إلاّ ذات الواحد الحق الواجب الوجود ، جلّ جلاله (٤).

وإذا سعدت النفس الإنسانية باتصالها بالله تعالى فى هذه الدنيا ، ثم فارقت البدن وهى على هذا الاتصال ، استمرت فى سعادة دائمة . أما من وافته المنية وهو محروم من مشاهدة الله تعالى ، يبقى فى عذاب وآلام لا نهاية لها (٥).

---

(١) حىّ بن يقظان ، ص ١٨٣ .
(٢) حىّ بن يقظان ، ص ١٩١ .
(٣) حىّ بن يقظان ، ص ١٩٩ .
(٤) حىّ بن يقظان ، ص ١٩١ ـ ١٩٢ ، ٢٠٥ .
(٥) حىّ بن يقظان ، ص ١٨٣ ، انظر أيضًا عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربى ، مرجع سابق ، ص ٦٣٨ .

الفصل الحادى عشر

ابن رشد

٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ـ ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م)

حياته (١)

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد . وُلد فى قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) فى أسرة عريقة معروفة بالفقه والقضاء ، فكان جده لأبيه من كبار الفقهاء المالكيين ، وتولى منصب قاضى القضاة ، وكان أبوه قاضى قرطبة . وتعلّم ابن رشد العلوم التقليدية فى عصره ، فدرس الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، واللغة ، والأدب ، والرياضيات ، والطب ، والحكمة . وكان حسن الرأى ذكيًا فأتقنها ، وعُرف فضله وسعة علمه .

ولما بلغ السابقة والعشرين من عمره سافر إلى مراكش واتصل بعبد المؤمن أول ملوك الموحِّدين ، فاستعان به فى إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها . وفى هذه الفترة عرف ابن رشد آل زُهْر الأطباء المشهورين ، وكان على علاقة طيبة بأبى مروان بن زهر . فلما قام ابن رشد بتأليف كتابه فى الطب المعروف « بالكليات » فى عام ١١٦٩ م ، وهو فى الأمور الكلية ، ومن المؤلفات الكبرى فى الطب ، سأل أبا مروان بن زهر أن يؤلف كتابًا فى الأمور الجزئية ، ليتكوّن من الكتابين كتاب جامع شامل فى الطب . وقد قام أبو مروان بتأليفه وسماه « التيسير فى المداواة والتدبير » . ولما مات عبد المؤمن ، خلفه فى حكم المغرب ابنه أبو يعقوب يوسف خليفة دولة الموحِّدين ، وكان محبًا للعلم والعلماء ، وكان ابن طفيل وزيرًا له ، فأشاد بفضل ابن رشد للخليفة ، وأثنى عليه ، وقدمه إليه فى عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ، فأعجب به أبو يعقوب وقربه إليه ، وعينه قاضيًا فى أشبيلية عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) ، ثم عينه قاضيًا فى قرطبة عام ١١٧١ م . وفى عام ١١٨٢ م عينه رئيس أطبائه ، ثم عينه قاضى قضاة قرطبة وهو المنصب الذى كان يشغله جده .

---

(١) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص ٥٣٠ ـ ٥٣٣ ؛ عمر فروخ ، مرجع سابق ، ص ٦٤٦ ـ ٦٤٨ ؛ محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٦ ؛ جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٩ .

ويقال : إن الخليفة وجد صعوبة فى فهم كتب أرسطو ، وطلب من ابن طفيل أن يجد من يقوم بشرحها ، فاقترح على ابن رشد أن يقوم بتلخيص كتب أرسطو وشرحها وتقريب أغراضها . وقد عكف ابن رشد فى هذه الفترة على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ، فقدّم بذلك للعلم خدمة عظيمة ، إذ خلّص آراء ونظريات أرسطو من الشوائب التى كانت قد لحقت بها .

ولما توفى أبو يعقوب ، خلفه ابنه يعقوب أبو يوسف الملقّب بالمنصور عام ٥٨٩ هـ (١١٨٤م)، وكان محبًا للعلم ، فقرّب إليه ابن رشد وكرّمه وأبقى على مكانته الكبيرة فى بلاط الخليفة . وكانت منزلة ابن رشد وحظوته لدى الخليفة سببًا فى حسد الفقهاء وحقدهم عليه مما دعاهم إلى دسّ الدسائس عليه ، وإيغار صدر الخليفة عليه ، واتهامه بالكفر والزندقة لاشتغاله بعلوم الأوائل من الفلاسفة ، وصرحوا باللعنة على من يقرأ كتبه وكتب الفلاسفة بعامة . وكان الخليفة فى ذلك الوقت فى حرب مع ملك قشتالة ألفونس التاسع ، وكان فى حاجة إلى تأييد جمهور الشعب ، وكان للفقهاء تأثير كبير عليهم ، فاستجاب الخليفة لرأى الفقهاء ، واضطر إلى استرضائهم ، فأمر بحرق كتب ابن رشد ، وحظر تدريس موضوعاتها . وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة الآخرين فأحرقت ، فيما عدا كتب الطب والحساب ومبادئ الهيئة . وقام الخليفة بنفى ابن رشد إلى قرية «أليسانة» وهى قريبة من قرطبة ، كما نفى أيضًا مجموعة من الفضلاء المشتغلين بالحكمة وعلوم الأوائل .

وعندما انتهت الحرب ، وهدأت الأحوال ، أفرج الخليفة عن ابن رشد وعلى جماعة الفضلاء الآخرين الذين كان قد غضب عليهم ونفاهم ، وأباح دراسة الفلسفة ، واسترضى ابن رشد ، وأعاده إلى بلاطه فى مراكش . ولكن لم تطل حياته بعد ذلك كثيرًا ، إذ قد توفى فى عام ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) ، وهو فى الثانية والسبعين من العمر ، ودفن فى مراكش ، ثم نقل جثمانه إلى قرطبة .

عصر ابن رشد

كان الأندلس منذ الفتح الإسلامى فى عام ٩٢ هـ حتى عام ٣٠٠ هـ ، تحت حكم أمراء مستقلين لم يصلوا بعد إلى درجة الخلافة ، وكانوا يعيشون فى حياة قلقة مضطربة بسبب ما كان يسود البلاد فى تلك الفترة من فتن واضطرابات ، ولذلك لم يتيسر لهم الجو الملائم للتفرغ لتشجيع العلم والعلماء [١]. ولم يكن « يُعنى أهلها بشىء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغة إلى أن

---

(١) محمد بيصار : فى فلسفة ابن رشد ، الوجود والخلود ، ط ٣ ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة ، ١٩٧٣ م ، ص ٢٢ ؛ صاعد مرجع سابق ، ص ١٠٢ ؛ عمر فروخ ، مرجع سابق ، ص ٥٧١ .

توطد الملك لبنى أمية بعد عهد أهلها بالفتنة . فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم »[1]. وابتدأ الاهتمام بطلب العلم فى منتصف المائة الثالثة ، وأخذت الحركة العلمية بعد ذلك تتقدم تقدمًا مطردًا . ويعتبر عهد « عبد الرحمن الثالث » (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ / ٩١٢ ـ ٩٦١ م) الذى كان أول من لقب نفسه بلقب خليفة ، عهد أمن واستقرار فى الأندلس ، مما مهد الطريق لنهضة علمية واجتماعية ظهرت فى عهد حكم ابنه « الحكم الثانى » الذى تعتبر فترة حكمه أزهى عصور الأندلس . وقد اهتم بجمع الكتب ، وتقريب العلماء إليه ، وتكريمهم ، وتشجيعهم . وقد أدى ذلك إلى ازدهار النهضة العلمية والفلسفية فى الأندلس[1].

وبالرغم من هذا الازدهار للحركة العلمية والثقافية فى الأندلس ، بصفة عامة ، إلا أن الفلسفة قد نكبت فى عهد « هشام بن الحكم » الذى تولى الحكم فى عام ٣٦٦ هـ وهو صغير السن . وقد استطاع حاجبه المنصور بن أبى عامر المتوفى عام ٣٩٣ هـ أن يستأثر بتدبير أمور السلطة ، وأمر بإحراق كتب الفلسفة والمنطق والنجوم . ويقول صاعد : « وفعل ذلك تحببًا إلى عوام الأندلس وتقبيحًا لمذهب الخليفة الحكم عندهم ، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم . وكان كل من قرأها متهمًا عندهم بالخروج من الملّة ، ومظنونًا به الإلحاد فى الشريعة ، فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك ، وخملت نفوسهم ، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم . ولم يزل أولو النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها ، ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بنى أمية من الأندلس »[2].

وقد سادت الاضطرابات فى قرطبة بعد موت المنصور أبى عامر ، وكانت نهايتها سقوط الخلافة الأموية فى الأندلس ١٠٣١ م ، وحلت محلها دويلات صغيرة حكمها أمراء يعرفون بملوك الطوائف . ثم وقعت الأندلس بعد ذلك فى حكم المرابطين ، وهم جماعة من بربر مراكش ، وكان ذلك بعد عام ١٠٨٦ م . وكان المرابطون يقربون إليهم الفقهاء ورجال الحديث ، أما الفلاسفة فكانوا فى عهدهم عرضة للاضطهاد ، فاضطر كثير منهم ترك الاشتغال بالفلسفة[3].

ثم بدأ الاهتمام بالفلسفة ينشط فى عهد حاكم الموحدين الذين قضوا على حكم المرابطين فى إفريقيا والأندلس من عام ١١٤٥ ـ ١١٥٠ م . وكان الموحدون يقربون العلماء ويكرمونهم ويشجعونهم . ويحثون على جمع الكتب ، ونشر العلوم ، مما أدى إلى ظهور نهضة علمية فى

---

(١) صاعد ، ص ٩٧ .
(٢) صاعد ، ص ١٠٢ و ١٠٣ ؛ محمد بيصار ، مرجع سابق ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .
(٣) محمد بيصار ، المرجع السابق ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

عهدهم ، وبخاصة فى عهد أبى يعقوب يوسف (٥٥٨ ـ ٥٨٠ هـ / ١١٦٣ ـ ١١٨٤ م) الذى اتخذ ابن طفيل الفيلسوف طبيبًا ووزيرًا له ، وكان يساعده على جلب العلماء وتعريفه بهم ، وممن عرفه بهم « ابن رشد » . وهكذا اتيح للفلسفة أن تنهض فى الأندلس تحت حكم الموحدين ، واتيح لابن رشد فى عهدهم القيام بشرح كتب أرسطو ، وتأليف ما ألفه من كتب ورسائل (١).

غير أن هذا الهدوء لم يلبث طويلاً حتى انفجرت عاصفة هوجاء ضد ابن رشد ، حيث قد اتهمه بعض الفقهاء بالكفر والزندقة ، وشكوه إلى الخليفة يعقوب أبى يوسف الذى أمر بحرق كتبه وكتب غيره من الفضلاء المشتغلين بالحكمة ، وبنفيه هو ومجموعة من هؤلاء الفضلاء إلى أماكن مختلفة خارج قرطبة . ثم بعد فترة أفرج الخليفة عنهم ، واسترضى ابن رشد ، وأعاده إلى بلاطه فى مراكش ، كما ذكرنا ذلك من قبل أثناء كلامنا عن حياة ابن رشد .

مـؤلفـــاته

ألّف ابن رشد فى كثير من الموضوعات العلمية ، فى الفلسفة ، وعلم الكلام ، والفقه ، والفلك ، والطب ، واللغة ، والأدب ، والأخلاق . وألّف أيضًا فى التدليل على وحدة الحقيقة ، وعلى الاتفاق الجوهرى بين الفلسفة والشريعة ، بين العقل والوحى . وألّف كتبًا فى نقد كل من الفارابى وابن سينا لانحرافهما عن مذهب أرسطو ، كما نقد الغزالى أيضًا فى كتابه « تهافت التهافت» ورد عليه فيما أثاره من نقد على الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » . وعنى ابن رشد عناية خاصة بتلخيص كتب أرسطو وشرحها . وقد خلّف شروحًا لكثير من كتب أرسطو ، بعضها مطولة ، وبعضها متوسطة ، وبعضها صغرى . وكان كثيرًا ما يذكر خلال شروحه لكتب أرسطو آراءه وتفسيراته الخاصة . ومن شروح ابن رشد التى تهمنا فى موضوع دراستنا فى هذا الكتب شرحه لكتاب النفس لأرسطو . وقد لقيت شروح ابن رشد لكتب أرسطو اهتمامًا كبيرًا بين فلاسفة اليهود والمسيحيين فى العصور الوسطى ، وترجمت هى ومؤلفاته إلى العبرانية واللاتينية . وبلغ عدد كتب ورسائل ابن رشد ، على حسب ما ذكره رينان فى كتابه « ابن رشد والرشدية » ثمانية وسبعين كتابًا ورسالة ، ضاع كثير منها ، والمطبوع مما بقى منها قليل ، وبعضها ضاع أصلها العربى ، ووصلتنا عن طريق ترجماتها العبرية واللاتينية (٢). ويمكن الاطلاع على ثبت كامل بجميع مؤلفات ابن رشد فى كتاب « مؤلفات ابن رشد » للأب جورج شحاته قنواتى (٣).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣١ ـ ٣٤ .

(٢) جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص ٤٥٠ .

(٣) الأب جورج شحاته خنواتى : مؤلفات ابن رشد ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزائر ، ١٩٧٨ م (صدر بمناسبة مهرجان ابن رشد فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد) .

ومن أهم مؤلفات ابن رشد المتعلقة بالنفس ما يلى :

١ ـ « تلخيص كتاب النفس » . تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠ . (ونشر هذا الكتاب أيضًا بعنوان « كتاب النفس » ضمن كتاب « رسائل ابن رشد» ، ط ١ ، حيدر آباد الدكن بالهند : مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م).

٢ ـ تلخيص كتاب « الحساس والمحسوس لأرسطو » ، ضمن كتاب « أرسطو طاليس فى النفس»، ط ٢ ، شرح وتحقيق عبد الرحمن بدوى . الكويت وبيروت : وكالة المطبوعات ودار العلم ، ١٩٨٠ .

٣ ـ مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعّال . ملحق بكتاب « تلخيص كتاب النفس» المذكور سابقًا ، ص ١١٩ ـ ١٢٤ .

٤ ـ تهافت التهافت ، ط ٣ ، (جزءان) . تحقيق سليمان دنيا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠ و ١٩٨١ .

وينظر المؤرخون الغربيون إلى ابن رشد باعتباره أشهر فلاسفة الإسلام ، وأعظمهم تأثيرًا فى التفكير الأوربى ، فعن طريق شروحه لكتب أرسطو عرف الأوربيون أرسطو وتأثروا به ، ولذلك أطلقوا عليه لقب « الشارح الكبير » . وعرف ابن رشد كثيرًا من كتب أرسطو التى لم يعرفها فلاسفة المشرق ، ومكنه ذلك من أن يكون أكثر توفيقًا من فلاسفة المشرق فى فهم كثير من آراء أرسطو الصحيحة ، وإن لم يكن قد استطاع التخلص نهائيًا من بعض شوائب الأفلاطونية الجديدة ، ومن أخطاء المترجمين من العرب والسريان .

وقد عظّم ابن رشد من شأن العقل والبرهان العقلى فى النظر فى الموجودات ، وفى الوصول إلى الحقيقة ، فكان بحق فيلسوف العقل الذى أطلق عقول الأوربيين من عقالها . وأدت نزعته العقلية هذه إلى أن يقف من آراء الفلاسفة السابقين موقفًا يتصف بالإنصاف والحكمة والعقلانية ، وكان يرى أنه يجب أن يستعين كل مفكر بآراء المفكرين السابقين ، وأن يحكّم عقله فيها على مقتضى البراهين العقلية الصحيحة ، فما كان منها صوابًا قبلناه ، وما كان غير صواب لم نقبله ، ونبهنا إليه وحذرنا منه . يقول ابن رشد : « . . يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرًا فى الموجودات واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبّهْنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم »[(١)].

---

(١) ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ط ٢ ، القاهرة : المكتبة المحمودية التجارية ، ١٢٥٣ هـ ـ ١٩٣٥ م ، ص ١٣ .

وعُنى ابن رشد بالتوفيق بين الفلسفة والدين ، أو بين الحكمة والشريعة ، وذهب إلى أن العقل يمكن عن طريق البرهان العقلى أن يصل إلى الحقيقة التى يعبّر عنها الوحى ، وإذا حدث اختلاف ظاهرى بين العقل والوحى ، فيجب تأويل ما جاء به الوحى (١).

وكان لآراء ابن رشد تأثير كبير فى فلاسفة القرون الوسطى اليهود والمسيحيين فى أوربا . فقد اهتموا بدراسة كتبه وترجمتها إلى اللاتينية ، ونشأت مدرسة رشدية لاتينية تنشر آراءه ، وتنهج منهجه . ويبدو تأثير ابن رشد واضحًا فى القديس توما الأكوينى ، وباروخ اسبنوذا (٢).

النفـس وقواهـا

يعرّف ابن رشد النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » ، وهو نفس التعريف الذى قال به أرسطو وجميع الفلاسفة المسلمين السابقين . وقال استكمالاً أولاً لتمييزه عن الاستكمالات الأخيرة التى هى الأفعال والانفعالات التى تتبع الاستكمال الأول وتصدر عنه . ويختلف معنى الاستكمال، أو الكمال باختلاف أجزاء النفس المختلفة : الغاذية (أو النباتية) ، والحساسة ، والمتخيلة ، والنزوعية ، والناطقة . وهذه القوى لا تختلف فقط من حيث أفعالها ، وإنما تختلف كذلك من حيث مواضيعها (٣).

القـوة الغـاذية

القوة الغاذية من عداد القوى الفاعلة ، لأنها تحرِّك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه من حال القوة إلى الفِعْل ، أى تجعله غذاء بالفِعْل مستعينة فى تحقيق ذلك بالحرارة الغريزية . وسبب وجود هذه القوة فى الحيوان والنبات هو حفظ بقائها ، « وذلك لأن أجساد المتنفِّسات (أى الحيوان والنبات) لطيفة متخلخلة سريعة التحلّل ، فلو لم تكن فيها قوة شأنها أن تخلف ما تحلَّل منها ، لما أمكن فى المتنفِّس أن يبقى زمانًا له طول ما » (٤).

وتلحق بهذه القوة قوة أخرى هى كالكمال والصورة للقوة الغاذية ، وهى القوة النامية . وهذه القوة هى القوة التى من شأنها عندما تولّد الغاذية من الغذاء أكثر مما تحلل من الجسم ، أن تنمى الأعضاء فى جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة » (٥).

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥ ـ ١٦ . (٢) محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٤٦٢ .
(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس . تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١٢ و ١٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٦ . (٥) المرجع السابق ، ص ١٧ .

وتلحق بهذه القوة قوة أخرى هى القوة المولِّدة ، وهى قوة « تفعل من الغذاء ما شأنه أن يتكون عنه مثل الشخص الذى توجد له هذه القوة » (١). هى قوة « شأنها أن تفعل مما هو بالقوة شخص من نوعه شخصًا بالفعل . والغاذية إنما تفعل جزء شخص . . . وإنما جعلت هذه القوة فى الأشياء التى هى موجودة فيها لا على جهة الضرورة كالحال فى القوة الغاذية والنامية ، بل على جهة الأفضل ليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الأزلى بحسب ما يمكن فى طباعها » (٢).

القوة الحساسة (أو الحاسة)

يعرِّف ابن رشد القوة الحساسة بأنها « هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الأمور المحسوسة ، أعنى القوة الحسية من جهة ما هى معان شخصية » (٣). ومعنى هذا الاستكمال إنما هو وجود معانٍ ، أى صورها ، فى القوة الحساسة مجردة عن مادتها ، ولكن بوجه ما له نسبة شخصية إلى المادة بها صار معنى شخصيًا . والقوة الحساسة تستعمل فى فعلها آلات جسمانية هى أعضاء الحواس الخمس : اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع ، والبصر .

وقوة اللمس هى أقدم القوى الحاسة ، وهى يمكن أن توجد بدون سائر القوى الحاسة ، كما فى الإسفنج البحرى ، ولكن لا توجد سائر القوى الحاسة بدونها ، وذلك لأن هذه القوة أكثر ضرورة فى وجود الحيوان من سائر قوى ، إذ لولاها لأفسدته الأشياء الخارجية (٤).

وقوة الذوق هى ضرب من اللمس ، وبها يختار الحيوان الملائم من الغذاء . وقوة الشم شبيهة بقوة الذوق ، إذ يستعين بها الحيوان أيضًا فى الاستدلال على الغذاء . وهذه القوى الثلاث ضرورية فى وجود الحيوان . أما القوتان الباقيتان وهما السمع والبصر فموجودتان « فى الحيوان من أجل الأفضل لا من أجل الضرورة ، ولذلك كان الحيوان المعروف بالخلد لا بصر له » (٥).

والمحسوسات إما تكون محسوسات خاصة بحاسة واحدة ، وإما محسوسات مشتركة لأكثر من حاسة واحدة ، والمحسوسات الخاصة مثل الألوان للبصر ، والأصوات للسمع ، والطعوم للذوق، والروائح للشم ، والحرارة والبرودة للمس . أما المحسوسات المشتركة لأكثر من حاسة واحدة كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ ـ ١٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٨ ـ ١٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .

الحواس الخمس الظاهرة

يتناول ابن رشد الحواس الخمس الظاهرة ، ويبدأ أولاً بالكلام عن حاسة البصر .

البصـر

قوة البصر « هى التى من شأنها أن تقبل معانى الألوان مجردة عن الهيولى من جهة ما هى معان شخصيته »(١). وقوة البصر لا تدرك إلا فى الضوء ، وهى تدرك عن طريق وسط شفاف هو الهواء أو الماء يصل بينها وبين محسوساتها (٢).

السمـع

قوة السمع تدرك الأصوات الناجمة فى الهواء عن مقارعة الأجسام الصلدة أو ارتطامها بعضها ببعض . والسمع ، مثل البصر ، لا يدرك محسوسة عن طريق المماسة ، وإنما يدركه عن طريق انتقال الصوت خلال وسط هو الهواء أو الماء ، من جهة سرعة ميولهما للحركة والتشكل بها ، وبقاء الحركة فيهما فترة من الزمن بعد توقف المتحرك . وحينما يصل الهواء المتحرك الناجم عن ارتطام جسمين صلدين إلى الأذنين ، فإنه يحرك الهواء الموجود فى الأذنين الذى هو آلة السمع كما يقول أرسطو (٣).

الشـم

قوة الشم هى القوة التى تقبل الروائح . وتحدث الروائح نتيجة ما يتحلّل من المشمومات ، فيحملها الوسط ، وهو الهواء والماء ، إلى حاسة الشم . والرائحة توجد لدى الطعم ، ولذلك فإننا كثيرًا ما نستدل على الرائحة من الطعم . ونحن كثيرًا أيضًا ما نسمى الروائح بأسماء الطعوم . وحاسة الشم فى الإنسان أضعف منها فى كثير من الحيوان (٤).

الـذوق

قوة الذوق هى القوة التى تدرك الطعوم ، وهى كأنها لمس ، لأنها إنما تدرك محسوسها بوضعه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩ ـ ٣٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٤ ـ ٣٧ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٩ ـ ٤٠ .

على آلة حاسة الذوق . ولذلك يرى الإسكندر ، كما يقول ابن رشد ، أن هذه القوة ليست فى حاجة إلى وسط ، مثل حاسة اللمس . ويذكر ابن رشد رأيًا آخر يذهب إلى أن اللعاب وسط تنتقل خلاله الطعوم إلى حاسة الذوق . غير أن ابن رشد يرجح رأى الإسكندر ، ويقول : إنه الأولى أن نقول إن اللعاب أحد آلات الذوق من أن نقول إنه وسط [١].

اللمس

قوة اللمس هى القوة التى تستكمل بالملموسات ، وهذه إما تكون ملموسات أول ، وهى : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ؛ وإما ملموسات ثوانٍ ، وهى المتولِّدة عن الملموسات الأول كالصلابة واللين . ويقول ابن رشد : إن اللمس ، مع أنه يدرك عدة متضادات ، إلا أنه قوة واحدة [٢] ، على خلاف ما ذهب إليه أرسطو وابن سينا [٣]. وقوة اللمس تحس الملموسات بالمماسة ، ولذلك فهى ليست فى حاجة إلى وسط [٤] مثل الحواس التى تدرك محسوساتها عن بعد مثل البصر والسمع والشم . ويختلف ابن رشد هنا عن أرسطو الذى قال : إن اللحم هو وسط حاسة اللمس [٥] ، وهو يتفق مع ابن سينا الذى ذهب إلى أن حاسة اللمس تحس محسوساتها بملامستها مباشرة بدون توسط شىء آخر . وعضو حاسة اللمس عند ابن رشد هو اللحم [٦] ، وهو هنا يختلف عن أرسطو الذى يقول : إن عضو حاسة اللمس هو القلب [٧] ، وإن اللحم المحيط بالبدن فهو وسط لحاسة اللمس . وهو يختلف أيضًا فى هذه النقطة بعض الشىء عن ابن سينا الذى يذهب إلى أن عضو حاسة اللمس هو اللحم والجلد والعصب المنتشر فيهما [٨] .

الحس المشترك

سبق أن ذكرنا أن المحسوسات إما أن تكون محسوسات خاصة بحاسة واحدة ، وإما أن تكون مشتركة لأكثر من حاسة واحدة ، مثل الحركة ، والسكون ، والعدد ، والشكل ، والمقدار . ولما

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١ ـ ٤٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٥ ـ ٥٣ .
(٣) انظر مناقشتنا لحاسة اللمس عند ابن سينا فى الفصل السادس ، ص ١٢٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٥٠ .
(٥) Aristote De Anıma, 11,2,423 a 15-17; 423a 15-17
(٦) تلخيص كتاب النفس ، ص ٤٧ .
(٧) Aristote, op.c., 11,2,4236 22-23; Beare op.c., pp. 194-195; انظر أيضا : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، مرجع سابق ، ص ٨٦ .
(٨) الشفاء ، ص ٦١ ـ ٦٢ ؛ انظر أيضًا محمد عثمان نجاتى ، المرجع السابق ، ص ٥٥ ـ ٨٧ .

كانت الحواس الخمس الظاهرة لا يحس كل منها إلاّ بمحسوسها الخاص بها ، فلزم أن تكون هناك قوة تحس المحسوسات المشتركة لأكثر من حاسة واحدة . وكذلك ، لما كنا أيضًا ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بالحواس الخمس الظاهرة ، فندرك ، مثلاً ، أن هذه التفاحة ذات لون وطعم ورائحة ، وأن هو المحسوسات متغايرة ، فلا بدّ ، إذن ، أن تكون لدينا قوة واحدة تجتمع فيها هذه المحسوسات فتدركها ، وتدرك التغاير بينها . وهذه القوة هى الحس المشترك (١) ، وهى حاسة باطنة ، تدرس محسوساتها ، مثل الحواس الخمس الظاهرة ، مجردة عن مادتها . ويقول ابن رشد إنه بالإضافة إلى ذلك ، فإن « . . فى الحس المشترك قوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها » (٢) بعد غياب المحسوسات .

القـوة المتخيـلة

القوة المتخيلة حاسة باطنة تدرك المحسوسات بعد غيبتها . ويحدث التخيّل إذا ما انكبت القوة المتخيّلة على الآثار الباقية من المحسوسات فى الحس المشترك . ويكون التخيل أتمّ وأظهر عند سكون فعل الحواس كما يحدث فى حال النوم (٣). وبالإضافة إلى عملية التخيّل ، فإن للقوة المتخيّلة فعلين آخرين فى الآثار الباقية فى الحس المشترك ، هما التركيب والتفصيل ، فهى تركّب بعضها على بعض ، أو تفصل بعضها عن بعض ، فنتصور أمورًا لم نحس بها من قبل ، كتصورنا للغول وما يشبه ذلك من الأمور التى ليس لها وجود خارج النفس (٤).

ويقول ابن رشد : إن علة وجود القوة المتخيّلة فى الحيوان هو « من أجل الشوق الذى يكون عنها إذا اقترن إلى هذه القوة الحركة فى المكان ، وذلك أن بقوة التخيّل مقترنًا بها الشوق يتحرك الحيوان إلى طلب اللذة وينفر عن الضار » (٥).

القـوة النزوعيـة

القوة النزوعية عند ابن رشد ، كما هى عند الفلاسفة المسلمين السابقين ، هى « القوة التى بها ينزع الحيوان إلى الملائم ، وينفر عن المؤذى . وهذا النزوع إن كان إلى الملذ سُمّى شوقًا ، وإن كان إلى الانتقام سمى غضبًا ، وإن كان عن رويّة سمى اختيارًا وإرادة » (٦). والشوق والغضب والإرادة هى أقسام القوة النزوعية .

وتوجد هذه القوة مصاحبة دائمًا للتخيّل ، أو النطق . فتخيّل الشىء الملذّ أو التفكير فيه يثير

---

(١) تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٤ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، ٦٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٩٧ ـ ٩٨ .

فى الحيوان شوقًا إلى طلبه ، وتخيل الشىء المؤذى ، أو التفكير فيه يثير نزوعًا إلى الابتعاد عنه . وعندما تتحرك القوة النزوعية بسبب الصور المتخيلة أو المُتفكَّر فيها ، فإنها تحرك الحار الغريزى ، فيحرك هو سائر أعضاء الحركة ، وهذا ما يُسَّمى « بالإجماع » (١).

القـوة الناطقـة

يقول ابن رشد : إن الإدراك على نوعين : إدراك شخصى (أو جزئى) ، وإدراك كلى . والإدراك الشخصى هو إدراك المعنى فى هيولى ، كإدراك الحس : أو الخيال ، اللذين يدركان المعانى إدراكًا جزئيًا من حيث هى متصلة بالهيولى . أما الإدراك الكلى فهو إدراك المعنى العام مجردًا من الهيولى . والقوة التى تدرك المعانى الكلية هى القوة الناطقة . وبالإضافة إلى إدراك المعانى الكلية ، فإن القوة الناطقة تقوم بفعلين ، هما تركيب المعانى الكلية بعضها على بعض ، أو تحكم بعضها على بعض (٢). وخلافًا للقوتين الحاسة والمتخيّلة اللتين وجدتا فى الحيوان من أجل سلامته فى تحركه إلى المحسوسات ، أو عنها ، فإن القوة الناطقة وجدت فى الإنسان لا من أجل سلامته ، بل من أجل وجوده على وجه أفضل ، فهى تدرك المعانى الكلية ، وتركب بعضها على بعض ، وتستنبط بعضها عن بعض ، وتكوّن من ذلك صنائع كثيرة نافعة فى وجود الإنسان ، كما تكوّن العلوم النظرية (٣). ومن هنا جاء تقسيم القوة الناطقة إلى قسمين : أحدهما يسمى العقل العملى ، والآخر العقل النظرى .

العقـل العمـلى

العقل العملى هو القوة التى تدرك المعقولات العملية الحاصلة بالتجربة ، والتى تقوم على الحس والتخيّل . « وكمال هذه القوة وفعلها إنما هو فى أن توجد صورًا خيالية بالفكر والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة . . . وهذا النوع من الصور الخيالية قد توجد لكثير من الحيوان كالتسديس الذى يوجد فى النحل ، والحياكة التى توجد للعناكب ، ولكن الفرق بينهما أنها فى الإنسان حاصلة من الفكر والاستنباط ، وهى فى الحيوان حاصلة عن الطبع » (٤).

والعقل العملى هو مصدر الانفعالات والعواطف ، إذ أننا به نحب ونغضب وبالجملة ، فإن العقل العملى هو مصدر الفضائل العملية ، ذلك لأنها ليست شيئًا أكثر من وجود الخيالات التى عنها يتحرك الإنسان إلى الأفعال الإرادية التى تتصل بالفضائل العملية مثل المحبة والصداقة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٧ ـ ٦٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧٠ ـ ٧١ .

والشجاعة والقناعة، إلخ . . ، إذ أن وجود هذه الفضائل منوط بشيء من التقدير والتخيّل الجزئي لما ينبغي فعله (١).

العقـل النظـرى

العقل النظرى هو القوة التى تدرك المعقولات الكلية . ولإدراك المعقولات الكلية صلة وثيقة بالحس والتخيّل . فنحن ، كما يقول ابن رشد ، « مضطرون فى حصولها لنا أن نحسّ أولاً ، ثم نتخيّل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى . ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما ، فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبدًا ، ولا يمكن فيه إدراكه . وأيضًا فإنه من لم يحس أشخاص نوعٍ ما ، لم يكن عنده معقوله ، كالحال عندنا فى الفيل . وليس هذا فقط ، بل يحتاج مع هاتين القوتين إلى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلى . ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا فى زمان » (٢) . إن إدراك المعقولات الكلية . إذن ، يتوقف على ما لدينا من صور حسية وخيالية ، وإلاّ كنا نعقل أمورًا كثيرة دون أن نحسها ، « ويكون التعلم تذكرًا كما يقول أفلاطون » (٣). فليس للكليات وجود خارج النفس ، كما ذهب إليه أفلاطون ، وإنما الموجود منها خارج النفس هو أشخاصها فقط (٤).

المعقــولات

ويتم إدراك المعقلات ، فى رأى ابن رشد ، على مراحل . فما هى هذه المراحل ، أو ما هى أقسام العقل ؟

العقـل الهيـولانى

العقل الهيولانى هو عقل بالقوة ، هو استعداد فى النفس لإدراك المعقولات ، هو استعداد فى الصور الخيالية لتصبح صورًا معقولة (٥). والعقل الفعّال هو الذى يصيِّر الصور الخيالية معقولات، والعقل الهيولانى هو الذى يقبل هذه المعقولات .

العقـل بالملكـة

وحينما تحصل المعقولات فى العقل الهيولانى بالفعل ، بحيث يعقلها الإنسان متى شاء ، فإن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧١ ؛ انظر أيضًا ماجد فخرى : ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٠ ، ص ١٠٥ ؛ جميل صليبا : مرجع سابق ، ص ٤٩٥ .
(٢) تلخيص كتاب النفس ، ص ٧٩ . (٣) المرجع السابق ، ص ٨٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٨١ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٨٦ـ٨٨ ؛ انظر أيضًا ماجد فخرى : مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

العقل يسمى حينئذ العقل بالملكة ، وهو كمال العقل الهيولانى [1]، وهو مرتبة أولى من الاستكمال، متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض [2]. وحينما يبلغ العقل كماله الأخير ، فإنه لا يعقل المعقولات فحسب ، بل يعقل ذاته أيضًا ، وبات متصلاً بالعقل الفعّال . وهذه المرتبة من الإدراك هى العقل المستفاد ، « وهو التمام والكمال والعقل الذى كان الهيولانى قوة عليه » . والذى يصيِّر تلك القوة التى فيه فعلاً هو العقل الفعال . والعقل المستفاد هو أسى مراتب الكمال الإنسانى [3].

العقـل الفعّـال

إن المعقولات لا تخرج من حال القوة إلى حال الفعل إلاّ بتأثير محرّك ينقلها من القوة إلى الفعل . هذا المحرك هو العقل الفعال [4]، وهو موجود بالفعل عقلاً دائمًا ، سواء عقلناه أم لم نعقله . و«تأثير العقل الفعال فى العقل الهيولانى كتأثير الشمس فى الإبصار ، فكما أن العين لا تبصر الألوان إلا إذا نقلها نور الشمس من القوة إلى الفعل ، كذلك العقل الهيولانى لا يعقل الصور إلا إذا صارت معقولة له بتأثير نور العقل الفعال » [5]. فللعقل الفعّال، إذن ، وجودان : أحدهما وجود مفارق من حيث جوهره ، والثانى وجود غير مفارق من حيث هو محرّك للمعقولات فى العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل [6].

ويلاحظ أن ابن رشد يختلف عن الفلاسفة المسلمين السابقين فى موضوع العقل الفعّال . فهؤلاء يعتبرون العقل الفعّال جوهرًا مفارقًا ، هو العقل العاشر فى سلسلة العقول المفارقة ، أما ابن رشد « فعنده أن هذا العقل ، بالإضافة إلى كونه جوهرًا مفارقًا من حيث ماهيته ، هو صورة العقل الهيولانى من حيث فعله ، وأن له بالنفس صلة جوهرية ، تحكى صلة الصورة بالمادة » [7].

وحـدة النفـس

للنفس، كما ذكرنا سابقًا، وظائف عديدة تقوم بها عدة قوى نفسانية مختلفة. وليست هذه

(١) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٨ .
(٢) ماجد فخرى ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١١٠ .
(٤) ابن رشد : مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل النعال وهو متلبس بالجسم ، ملحق بكتاب « تلخيص كتاب النفس » ، ص ١٢١ .
(٥) جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص ٥٠١ .
(٦) فعالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعّال ، مرجع سابق ، ص ١٢١ ؛ انظر أيضًا ماجد فخرى ، مرجع سابق ، ص ١١١ ؛ وجميل صليبا ، مرجع سابق ، ص ٥٠١ .
(٧) ماجد فخرى ، مرجع سابق ، ص ١١١ ؛ جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .

القوى مستقلة بعضها عن بعض ، بل إن بينها تعاونًا وثيقًا ، بحيث تعمل جميعها فى وحدة متكاملة . وذكر ابن رشد أنه يوجد تدرّج طبيعى بين مختلف وظائف القوى النفسانية ، « وعبّر عن هذا التدرج بقوله إن بينها اتصالاً من جهة الوجود والعلم . أما من جهة الوجود فذلك لأن كل وظيفة منها تُعدّ شرطًا أو أساسًا ماديًا للوظيفة التى تليها ، كما تُعدّ فى الوقت نفسه كمالاً وصورة للوظيفة التى هى أدنى مرتبة منها . مثال ذلك أن الحسّ يعد شرطًا فى الإدراك العقلى ومادة أولية له. لكنه كذلك يعدّ أيضًا كمالاً وصورة للوظائف الدنيا كالتغذى والنمو. أما من جهة العلم. فلأنه لا خيال دون حس، ولا تفكير دون خيال، بمعنى أن الحس والخيال شرطان ضروريان فى الإدراك العقلى»(١). ويتضح من هذا الكلام رأى ابن رشد فى وحدة النفس على أساس أن كل قوة نفسانية تخدم ما فوقها ، وهى فى نفس الوقت كمال لما تحتها ، وهو نفس الأساس الذى استخدمه جميع الفلاسفة المسلمين السابقين فى إثبات وحدة النفس ، متأثرين فى ذلك برأى أرسطو فى هذا الموضوع (٢).

نظـرية المعـرفة

يذهب ابن رشد ، مثل أرسطو ، إلى أن أساس المعرفة الإنسانية هو الحس . والحس يدرك صور محسوساته من حيث هى فى هيولى ، أى مادة ، ثم تقوم القوة المتخيلة بحفظ صور المحسوسات مجردة عن المادة ، ولكنها لا تجردها تجريدًا تامًا عن لواحق المادة . ويقوم العقل بإدراك المعانى الكلية التى يقوم بتجريدها من الجزئيات الكثيرة المحسوسة والمتخيّلة . فالمعرفة ، إذن ، عند ابن رشد تبدأ من الحس وتصعد إلى العقل ، وتبدأ من الجزئيات وترتفع إلى الكليات(٣). وليس للكليات فى رأى ابن رشد وجود مستقل خارج النفس ، كما قال أفلاطون ، كما ذكرنا ذلك من قبل . وإنما توجد الكليات فقط فى جزئياتها ، أى فى أعيانها ، أو أشخاصها الموجودة فى الخارج. ولذلك يقول ابن رشد ، كما ذكرنا من قبل « . . من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما . . » (٤) . وينقد ابن رشد الفارابى وابن سينا اللذين قالا بوجود الكليات وجودًا مستقلاً خارج النفس ، فى العقل الفعّال واهب الصور ، وإن المعرفة بالمعقولات الكلية تفيض منه إلى عقل الإنسان . وينتقد ابن رشد أيضًا طريق المتصوفين الذين يرون أن الإنسان يستطيع بدون علم وبحث ونظر الاتصال بالعالم العلوى ، واكتساب المعرفة من هناك .

---

(١) محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ط ٤ . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ ، ص ١٣٥ .

(٢) انظر رأى أرسطو فى وحدة النفس فى : محمود قاسم ، المرجع السابق ، ص ١٣٤ ـ ١٣٨ .

(٣) عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ط ٤ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٤ م ، ص ١٠١ ـ ١١٣ ؛ جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ .

(٤) تلخيص كتاب النفس ، ص ٧٩ .

الفصل الثانى عشر

فخر الدين الرازى

٥٤٤ هـ (١١٥٠ م) ـ ٦٠٦ هـ (١٢١٠ م)

حيـــاته

هو أبوعبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمى البكرى ، الملقب بفخر الدين ، المعروف بابن خطيب الريّ ، وهو مجدد دين الأمة الإسلامية على رأس المائة السادسة الهجرية ، وأكبر مفكر إسلامى جاء بعد الإمام الغزالى (١) . ولد بالريّ ، وهى مدينة تقع شرق طهران ، فى سنة ٥٤٤ هـ (١١٥٠ م) ، وقيل فى سنة ٥٤٣ هـ . نشأ فى أسرة معروفة بالعلم والفضل ، فكان أبوه الشيخ الإمام ضياء الدين عمر خطيب الريّ ، وكان يدّرس ويخطب بالريّ ، وله مؤلفات عديدة فى علم الأصول ، وفى الوعظ ، وغير ذلك . وكان مبدأ اشتغال فخر الدين الرازى بالعلم على والده (٢) .

يقول عنه ابن خلكان : إنه « فريد عصره ، ونسيج وحده ، فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل ، له التصانيف المفيدة فى فنون عديدة . . . وكان له فى الوعظ اليد البيضاء ، ويعظ باللسانين العربى والعجمى ، وكان يلحقه الوجد فى حال الوعظ ويكثر البكاء . وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه ، وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة ، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة . وكان يلقب بهراة شيخ الإسلام (٣).

وقال عنه ابن أبى أصيبعة : إنه « أفضل المتأخرين ، وسيد الحكماء والمحدثين ، قد شاعت سيادته ، وانتشرت فى الآفاق مصنفاته وتلامذته ، وكان إذا ركب يمشى حوله ثلثمائة تلميذ فقهاء

---

(١) فتح الله خليف : فخر الدين الرازى . الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٧ م ، ص ١ ، ٦ ـ ٧ .
(٢) ابن خلكان ، جـ ٤ ، ص ٢٥٢ ؛ ابن أبى أصيبعة ، ص ٤٦٥ ، القفطى ، ص ١٩١ .
(٣) ابن خلكان ، جـ ٤ ، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠ .

وغيرهم ، وكان خوارزماه (١) يأتى إليه . وكان ابن الخطيب شديد الحرص جدًا فى سائر العلوم الشرعية والحكمية ، جيد الفطرة ، حاد الذهن ، حسن العبارة ، كثير البراعة ، قوى النظر فى صناعة الطب ومباحثها ، عارفًا بالأدب ، وله شعر بالفارسى والعربى . . . وكان الناس يقصدونه من البلاد ، ويهاجرون إليه من كل ناحية على اختلاف مطالبهم فى العلوم ، وتفننهم فيما يشتغلون به . فكان كل منهم يجد عنده النهاية القصوى فيما يرومه منه . . » (٢).

وقال عنه القفطى : « كان من أفاضل أهل زمانه ، بذّ القدماء فى الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة ، وردّ على أبى على بن سينا ، واستدرك عليه ، وكان عظيم الشأن بخراسان ، وسارت مصنفاته فى الأقطار ، واشتغل بها الفقهاء . . . » (٣).

وإلى جانب هؤلاء المؤرخين الذين يعلون من قدره ، ويعظّمون شأنه ، كان هناك من ينقده ويقدح فيه . فقال ابن حجر العسقلانى : إن « له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين . . »(٤). وقال عنه الشهرزورى : إنه شيخ مسكين متحيّر فى مذاهب الجاهلية التى تخبط فيها خبط عشواء ، ولم يظفر بالحكمة على جليها (٥). غير أن هذه الاتهامات إنما هى فى الحقيقة اتهامات تقليدية كثيرًا ما وجهت إلى النابهين من رجال الفكر الناجحين المشهورين ، وكان فخر الدين الرازى كثير الأسفار ، فسافر إلى خراسان ووقف فيها على مؤلفات ابن سينا والفارابى وعلم منها علمًا كثيرًا . ورحل إلى بخارى ، وكان فى ذلك الوقت فقيرًا غير معروف . ثم سافر إلى خراسان مرة أخرى ، واتصل بالسلطان علاء الدين محمد بن تكش (٥٩٦ هـ / ١١٩٩ م - ٦١٧ هـ / ١٢٢٠ م) المعروف بخوارزم شاه ، وحظى عنده بمنزلة عالية . وقصد أيضًا شهاب الدين الغورى الذى تولّى على غزنة فى سنة ٥٦٩ هـ (١١٧٣ م) ، فأكرمه إكرامًا عظيمًا ، وأغدق عليه مالاً كثيرًا ، وبنى له عدة مدارس (٦).

وقد ناظر فخر الدين الرازى أهل الاعتزال فى خوارزم ، وفيما وراء النهر ، وخراسان ، كما ناظر

---

(١) خوارزماه هو السلطان علاء الدين محمد بن تكش .
(٢) ابن أبى أصيبعة ، ص ٤٦٢ .
(٣) القفطى ، ص ١٩١ .
(٤) ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان ، حيدر آباد ، ١١٣٠ هـ - ١٩١٢ م ، جـ ٤ ، ص ٤٢٦ ، عن فتح الله خليف : فخر الدين الرازى ، مرجع سابق ، ص ٢ .
(٥) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى : روضة الأفراح ، ونزهة الأرواح . مخطوط بجامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ ، عن فتح الله خليف ، مرجع سابق ، ص ٢ .
(٦) محمد صغير حسن المعصومى : مقدمة « كتاب النفس والروح وقواهما » ، تأليف فخر الدين الرازى . منشورات معهد الأبحاث الإسلامية بأسلام آباد ، ١٩٨٧ م ، ص أ - ب ؛ القفطى ، ص ١٩٠ .

الكرامية والباطنة فى هراة والريّ . وقد ناصبته الكرامية العداء ، ورموه بالكبائر ، ونسبوا إليه من الأقوال الشنيعة ما هو برىء منها (١).

وقد استوطن فخر الدين الرازى مدينة هراة ، وتملك بها ملكًا ، وأنجب بها أولادًا ، وأقام بها حتى مات بها ، ودفن بها (٢).

مؤلفاته

لفخر الدين الرازى مؤلفات كثيرة فى فنون عديدة منها : التفسير ، وعلم الكلام ، وأصول الفقه ، والحكمة ، والجدل ، والنحو ، والأدب ، والطب ، والهندسة ، وعلم النفس ، وعلم الفراسة ، والأخلاق ، والملل والنحل (٣). وقُدِّر عدد مؤلفاته بما يزيد عن مائتى مؤلف (٤). ويهمنا من كتبه التى وصلتنا ما يتعلق منها بعلم النفس ، وهى ما يلى :

١ ـ كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، تحقيق محمد صغير حسن المعصومى . إسلام آباد : معهد الأبحاث الإسلامية ، ١٩٦٨ م .

ويقول فخر الدين الرازى فى مقدمته لهذا الكتاب إنه « كتاب فى علم الأخلاق ، مرتب على المنهج البرهانى لا على الطريق الخطابى الإقناعى » . وتعرض فيه المؤلف لقوى النفس ، ولعلاج النفس من بعض صفاتها المذمومة .

٢ ـ المطالب العالية من العلم الإلهى . الجزء السابع : فى الأرواح العالية والسافلة (النفس) . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٧ م .

٣ ـ الفراسة : دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح . تحقيق وتعليق مصطفى عاشور . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٧ م .

طبيعة النفس

يعرّف فخر الدين الرازى النفس بأنها جوهر مغاير للبدن ، مفارق عنه بالذات ، متعلّق به

---

(١) محمد صغير حسن المعصومى : المرجع السابق ، ص ب ـ ج .

(٢) القفطى ، ص ١٩٠ .

(٣) ابن خلكان ، جـ ٤ ، ص ٢٤٩ ؛ القفطى ، ص ١٩١ ـ ١٩٢ ؛ خير الدين الزركلى ، جـ ٦ ، ص ٣١٣ . انظر ثبتًا شاملاً بجميع مؤلفات فخر الدين الرازى فى ضميمة ملحقة « بكتاب النفس والروح وشرح قواهما ، لفخر الدين الرازى ، مرجع سابق ، ص ١٩٣ ـ ١٩٨ .

(٤) ابن كثير : البداية والنهاية ، مطبعة السعادة بالقاهرة ، جـ ١٧ ، ص ٥٥ عن محمد صغير حسن المعصومى ، مرجع سابق ، ص ب .

تعلُّق التصرُّف والتدبير ، وأعضاء البدن هى الآت وأدوات للنفس ، « فكما أن النجار يفعل أفعالاً مختلفة بواسطة آلات مختلفة ، فكذلك النفس تبصر بالعين ، وتسمع بالأذن ، وتفكر بالدماغ ، وتفعل بالقلب . فهذه الأعضاء آلات للنفس وأدوات لها »[1].

والنفس ليست بجسم ، فهى جوهر مجرد عن الجسمية . ويذكر فخر الدين الرازى عدة أدلة على أنها ليست بجسم ، وهى أدلة سبق أن قال بها ابن سينا من قبل .

ويقول فخر الدين الرازى : إن « مذهب الجمهور من المحققين وأصحاب المكاشفات أن القلب هو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء ، وأن النفس متعلقة به أولاً ، وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الأعضاء ، وهذا هو مذهب أرسطو وأتباعه من عدة الحكماء »[2]. ويبرهن فخر الدين الرازى على ذلك بكثير من الأدلة المستمدة من القرآن الكريم ، والأخبار ، والحجج العقلية[3] .

قوى النفس

لم يأت فخر الدين الرازى بشىء جديد فيما يتعلق بقوى النفس ، وإنما هو يستمد آراءه عنها من ابن سينا .

يذهب فخر الدين الرازى إلى أن للنفس ثلاثة أنواع من القوى هى : قوى نباتية ، وقوى حيوانية ، وقوى إنسانية .

القوى النباتية

إن جسم الإنسان حار رطب ، وتسبب الحرارة فى الرطوبة تصاعد الأجزاء البخارية منه ، فيحدث عن ذلك الذبول والانحلال فى الجسد ، فأودع الخالق الحكيم فيه « القوة الغاذية » التى تحيل مادة الغذاء إلى مادة شبيهة بمادة الجسم ، وتضيفه إلى أعضائه . كما أودع الخالق الحكيم فيه أيضًا « القوة المولِّدة » التى تقوم بفعل التوليد[4] .

القوى الحيوانية

القوى الحيوانية نوعان : محركة ومدركة .

---

(١) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، مرجع سابق ، ص ٣٢ـ٣٣ . (٢) المرجع السابق ، ص ٥١ ، ٦٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٥١ ـ ٦٣ . (٤) المرجع السابق ، ص ٧٥ـ٧٦ .

(أ) القـوى المحـركة

إن القوى المحرّكة إما تكون مباشرة للتحريك أو باعثة عليه . والمباشرة للتحريك هى القوة الموجودة فى العضلات . أما القوى الباعثة على التحريك فلها مراتب . أولى هذه المراتب هى «الإرادة الجازمة » و « الشوق الجازم » . وهذه الأرادة الجازمة إنما تتولد من شهوة تتعلق بجذب الملائم ، أو من غضب يتعلق بدفع المنافى . وهذه الشهوة وهذا الغضب إنما يتولدان من شعور الإنسان بكون الشيء ملائماً أو بكونه منافياً (١).

(ب) القـوى المـدركة

القوى المدركة إما ظاهرة ، وهى الحواس الخمسة الظاهرة ، وإما باطنة وهى الحواس الخمسة البـاطنة . وإذا توخينا الدقة فى القول ، فإن هذه الحواس الخمسة الباطنة إما مدركة ، وإما متصرفة .

إن القوى المدركة الباطنة إما تكون مدركة لصور المحسوسات ، وهى التى تجتمع فيها صور المحسوسات من الحواس الخمسة الظاهرة ، وهى تسمى « الحس المشترك » . وإما تكون مدركة للمعانى الجزئية التى لا تكون محسوسة ، ولكنها تكون قائمة فى المحسوسات الخارجية ، مثل حكمنا أن شخصًا معينًا صديق أو عدو . وهذه هى القوة التى تسمى « الوهم » .

ثم إن للحس المشترك خزانة تسمى « الخيال » ، وللوهم كذلك خزانة تسمى « الحافظة » .

والقوة الحاسة الباطنة الخامسة هى التى تتصرف فى الصور المحسوسة الجزئية والمعانى الجزئية التى يدركها « الوهم » بالتركيب والتحليل ، وهى تسمى « القوة المفكرة » (٢).

وتعين الحواس فى تكميل كل من جوهر النفس وجوهر البدن . أما إعانتها فى تكميل جوهر النفس فهو من جهة أنها الطريق الذى تكتسب به النفس المعرفة ، وأما إعانتها فى تكميل البدن ، فهو من جهة أنها توقف الإنسان على معرفة ما يضره وما ينفعه ، فيشتغل بجلب النافع ، ودفع الضار (٣).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٨٠ ؛ فخر الدين الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى . الجزء السابع : فى الأرواح العالية والسافلة (النفس) . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٧ م ، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

القـوى الإنســانية

للنفس الإنسانية قوتان : نظرية وعملية . « وأما القوة النظرية فهى القوة التى باعتبارها يستعد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة . وأما العملية فهى القوة التى باعتبارها يستعد جوهر النفس لتدبير هذا البدن ، والقيام بإصلاح مهماته » (١).

القـوةالنظـرية

يذكر فخر الدين الرازى مراتب القوة النظرية (أو العقل النظرى) كما قال بها ابن سينا من قبل . ويلاحظ أنه شديد الإعجاب بابن سينا ، وكثيرًا ما يذكره فى كتبه ، ويأخذ عنه كثيرًا من آرائه فى النفس ، وقد قام بشرح كتابه « الإشارات والتنبيهات » ، كما قام أيضًا بتلخيص هذا الكتاب وتهذيبه فى كتاب مستقل بعنوان « لباب الإشارات » (٢). وهو يذكر للفعل مراتب أربعة هى ما يلى(٣).

١ ـ العقـل الهيـولانى

المرتبة الأولى هى العقل الهيولانى ، وهى نفس الطفل الخالية من جميع المعارف والعلوم ، إلا أنها قابلة للعلوم . وقد سميت بالعقل الهيولانى لهذا المعنى .

٢ ـ العقـل بالملكـة

المرتبة الثانية هى العقل بالملكة . ويقسم فخر الدين الرازى العلوم إلى بديهية وكسبية . والعلوم البديهية تحصل فى العقول أولاً . ثم بواسطة هذه العلوم البديهية يحصل الإنسان العلوم الكسبية . وحينما يحصِّل العقل العلوم البديهية والكسبية فإنه يسمى العقل بالملكة .

وتتفاوت العقول فى هذه المرتبة من وجهين : « الأول : فى كثرة العلوم البديهية وقلتها . والثانى : فى أن صاحبها قد يكون بحيث يسهل عليه تركيب العلوم البديهية ، بحيث تتأدى تلك التركيبات إلى حصول العلوم بالنتائج ؛ وقد يكون بحيث يصعب عليه ذلك ، وقد يكون بحيث تييسر عليه ذلك » (٤). ومراتب السهولة والصعوبة غير محدَّدة بالضبط ، فقد تمتد بحيث تصل فى

---

(١) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٧٧ .
(٢) فخر الدين الرازى : كتاب لباب الإشارات . ط ٢ . القاهرة : مكتبة الجانجى ، ١٣٥٥ هـ .
(٣) المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ ٧ ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .

طرف النقصان إلى الغبيّ الذى لا يتيسر عليه الكسب والطلب أصلاً ، وقد يصل فى « طرف الزيادة إلى الكامل الذى تحصل له تلك التركيبات على أكمل الوجوه ، وأحسن الترتيبات من غير سعى فى الطلب . وأصحاب هذا الكمال هم الأنبياء المعظمون ، والحكماء الكاملون . ومن الصوفية من يسمى هذا النوع من العلم بالعلم اللدنى ، أخذًا من قوله تتعالى : (وعلمناه من لدنا علمًا) » (١).

٣ ـ العقـل بالفعـل

« والمرتبة الثالثة هى العقل بالفعل ، وهو أن يحصّل العلوم المكتسبة تحصيلاً تامًا وافرًا ، إلاّ أنها لا تكون حاضرة فى عقله ، ولكنها تكون بحيث متى شاء استحضارها ، قدر عليه من غير حاجة إلى مزيد عناء وتكلّف » (٢).

٤ ـ العقـل المستفـاد

والمرتبة الرابعة هى : « أن تكون العلوم حاضرة بالفعل ، مشرقة تامة كاملة مضبوطة . وهذا هو المسمى بالعقل المستفاد . وإذا بلغت النفس البشرية إلى هذا الحد ، فقد وصلت إلى آخر الدرجات البشرية ، وأول منازل الملائكة » (٣).

القـوة العمليـة

القوة العملية هى القوة العقلية التى بها تقوم النفس بتدبير البدن وإصلاح مهماته . فالنفس إنما دخلت العالم الجسمانى لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح . وآلة النفس فى هذا الاكتساب هى النفس . وما لم تكن الآلة صالحة لا يتمكن المكتسب من الاكتساب . والقوة العقلية العملية هى التى تقوم بتدبير شئون البدن وإصلاح مهماته ليكون آلة صالحة للنفس فى اكتساب العلم النافع والعمل الصالح (٤) ، أو كما يقول بعبارة أخرى ، لكى تكتسب النفس حلية العلم ، وتصير منتقشة بنقش عالم الملكوت ، متحلية بحلية اللاهوت (٥). ويذكر فخر الدين الرازى بعض الأمثلة التى تبين أهمية قيام أعضاء البدن وقوى النفس المختلفة بخدمة النفس

---

(١) الكهف : ٦٥ ، المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٨٦ ؛ كتاب النفس والروح وشرح قواها ، ص ٨٠ .
(٥) المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ ٧ ، ص ٢٨٨ ؛ كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٨٢ ـ ٨٣ .

الناطقة . ومن هذه الأمثلة أن : « البدن كالمدينة ، والنفس الناطقة كالملك ، والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود ، والأعضاء كالرعية ، والشهوة والغضب كعدو ينازعه فى مملكته ، ويسعى فى إهلاك رعيته . فإن قصد الملك قهر ذلك العدو ، استقامت المملكة ، وارتفعت الخصومة . وإن لم ينازع عدوه ضيَّع مملكته ، واحتلت بلدته ، وصارت عاقبة أمره إلى الهلاك » (١).

ومن هذه الأمثلة أيضًا : « مثل النفس الناطقة ، مثل : فارس ركب لأجل الصيد . فشهوته فرسه ، وغضبه كلبه . فإن كان الفارس حاذقًا ، وفرسه مرتاضًا منقادًا ، وكلبه مُعَلَّمًا ، كان جديرًا بالنجح . ومتى كان هو فى نفسه أخرق ، وكان الفرس جموحًا ، والكلب غير مُعَلَّم ، فلا فرسه تنبعث تحته على حسب إرادته ، ولا كلبه يسترسل بإرشاداته ، فهو خليق بأن يعطب ، فضلاً عن أن ينال ذلك الذى طلب » (٢) . ويلاحظ أن مسكويه قد ذكر نفس هذا المثال من قبل (٣).

وحـدة النفـس

ينتقد فخر الدين الرازى ما ذهب إليه الفلاسفة من تفريع أفعال النفس المختلفة على القوى المختلفة ، وإسناد كل فعل على حدة إلى قوة على حدة ، وهو يقول : إن « جميع هذه الإدراكات لجوهر النفس ، وجميع هذه الأفعال لجوهر النفس ، وكل عضو من أعضاء البدن فهو آلة النفس بحسب فعل خاص من أفعالها . فآلة النفس فى الإبصار هى العين ، وفى السماع هى الأذن ، وفى النطق هو اللسان (٤).

وهو ينتقد جالينوس الذى قال بنفوس ثلاثة هى : « النفس النطقية ومتعلقها الدماغ ، والنفس الغضبية ومتعلقها القلب ، والنفس الشهوانية ومتعلقها الكبد » ، ويقول ، إن الرأى الحق عنده هو رأى أرسطو الذى ذهب إلى أن النفس واحدة ، وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة ، بحسب الأفعال المختلفة (٥) .

ويذكر فخر الدين الرازى عدة أدلة تثبت وحدة النفس منها :

١ ـ « إن الغضب حالة نفسانية تحدث عند محاولة دفع المنافى ، والشهوة حالة نفسانية تحدث عند طلب الملائم . ثم من المعلوم بالضرورة أن دفع المنافى ، وطلب الملائم مشروط بحصول

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ ٧ ، ص ٢٨٧ ؛ كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٨١ .
(٢) المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ ٧ ، ص ٢٨٧ ؛ كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٨١ ـ ٨٢ .
(٣) انظر ص ٧٨ .
(٤) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٧٨ .
(٥) المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ ٧ ، ص ١٥٩ .

الشعور بكون الشيء منافيًا ، أو ملائمًا . فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي إن لم يكن لها شعور بكون ذلك الشيء منافيًا ، امتنع كونها دافعة لذلك المنافي على سبيل الاختيار والقصد . . . فثبت أن الذي يغضب لابد وأن يكون هو بعينه مدركًا . . . والذي يشتهي لابد وأن يكون هو بعينه مدركًا ، فثبت بهذا البرهان القاطع أن الإدراك والغضب والشهوة : صفات ثلاثة لذات واحدة ، ويمتنع كونها صفات ثلاثة لذوات ثلاثة متباينة » (١).

٢ ـ « إنا إذا فرضنا جوهرين مستقلين ، يكون كل واحد منهما مستقلاً بفعله الخاص به ، امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعًا للآخر من الاشتغال بفعله الخاص به . إذا ثبت هذا فنقول : لو كان محل الفكر جوهرًا ، ومحل الغضب جوهرًا ثانيًا ، ومحل الشهوة جوهرًا ثالثًا ، وجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعًا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها، ولا بالعكس » (٢). ولكن لما كان اشتغال الإنسان بالشهوة يمنعه من الاشتغال بالغضب، وبالعكس ، فإن ذلك يدل على أن هذه الأفعال الثلاثة وهي الفكر والغضب والشهوة، أفعال لجوهر واحد ، وليست أفعالاً لثلاثة جواهر مستقلة .

٣ ـ إذا أدركنا شيئًا ، فقد يكون الإدراك سببًا لحصول الشهوة ، أو لحصول الغضب . فلو كان الجوهر الذي يدرك شيئًا مغايرًا للجوهر الذي يشتهي ، وللجوهر الذي يغضب ، لما كان إدراكنا لهذا الشيء يؤدي إلى حصول الشهوة ، أو حصول الغضب . وإنما كان إدراك الشيء يسبب حصول الشهوة ، أو حصول الغضب ، لأن صاحب الإدراك هو نفسه صاحب الشهوة وصاحب الغضب(٣).

نظرية المعرفة

يذهب فخر الدين الرازي إلى أن كمال النفس الناطقة هو في معرفة الحق لذاته ، ومعرفة الخير لأجل العمل به . ولكن عمل الخير مشروط أيضًا بالمعرفة ، وعلى ذلك ، فإن أهم مهمات النفس هو اكتساب المعرفة (٤).

ويقول فخر الدين الرازي: إن النفس « خلقت في مبدأ الأمر خالية من معرفة أكثر الأشياء ، لكنها أعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى أن النفس إذا أحست بواسطة هذه الحواس

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠ ؛ كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٢٨ ـ ٢٩ .
(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي ، جـ٧ ، ص ١٦٠ .
(٤) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٧٩ .

بالمحسوسات تنبَّهت لمشاركات بينها وبين مباينات ، فتتميّز عند جوهر النفس عما به اشتراك تلك الأشياء ، وعما به امتيازها ، وحينئذٍ تحصل فى النفس تلك الصور المجردة » [1]. فالحس ، إذن ، عند فخر الدين الرازى ، كما هو عند جمهرة فلاسفة وعلماء النفس السابقين ، هو الأساس الذى تعتمد عليه النفس فى معرفة المعقولات . فطريق المعرفة عنده طريق صاعد من الحس إلى العقل . ويتضح من ذلك تأثره الكبير بأرسطو الذى جعل الحس أساس المعرفة .

ويميز فخر الدين الرازى بين نوعين من الصور العقلية المجردة . النوع الأول هو الصور العقلية البديهية ، « التى يكون مجرد تصوراتها موجبًا جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفى والإثبات» [2]. والنوع الثانى هو الذى لا يكون مجرد تصورها موجبًا جزم الذهن فيها بالنفى والإثبات ، وهى العلوم المكتسبة النظرية » [3]. وهو يذهب إلى أن الإنسان يكتسب المعرفة بالمعقولات البديهية عن طريق الحواس ، وهو يقول : « ولذلك قيل : من فقد حسًا فقد علمًا»[4]. ويلاحظ التشابه الكبير بينه وبين ابن حزم فى القول باكتساب المعرفة بالمعقولات البديهية عن طريق الحس [5]. كما يلاحظ أيضًا أنه يردد ما سبق أن قاله ابن باجه وابن رشد من أنه من فقد حاسة فقد علمًا [6].

ومع أن فخر الدين الرازى يذهب ، كما ذكرنا سابقًا ، إلى أن الحس هو أساس المعرفة ، إلاّ أنه يعترف أيضًا بإمكان حصول المعرفة عن غير طريق الحس ، وبدون تعلم ، ومن غير سعى فى الطلب ، وهو ما يسميه الصوفية « بالعلم اللدنى » ، أخذًا من قوله تعالى : ﴿ وعلمناه من لدنا علمًا ﴾ » [7]. ويقول فخر الدين الرازى : « مثل هذه القوة القدسية والقوة العقلية الإلّهية تستغنى فى معرفة حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير ، إلا أن مثل هذا فى غاية الندرة والقلة »[8]. ويلاحظ هنا تأثره بالمعرفة الإشراقية التى قال بها كل من الفارابى وابن سينا [9].

الفروق الفردية فى الصفات النفسانية

يرجع فخر الدين الرازى أسباب الاختلافات فى الصفات النفسانية إلى نوعين رئيسيين من الأسباب . .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٨٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٨٠ .
(٥) انظر الفصل السابع ص ١٥٦ .
(٦) انظر الفصل التاسع ص ١٢٧ ؛ والفصل الحادى عشر ، ص ٢٤٠ ، ٢٤٢ .
(٧) الكهف : ٦٥ ، المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ ٧ ، ص ٢٨٠ .
(٨) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٥٣ .
(٩) انظر ص ٦٨ ، وص ١٤٠ ـ ١٤١ .

أحدهما : اختلاف النفوس فى الماهيات والذوات . فالنفس البشرية جنس تحته أنواع مختلفة بالماهية . وتحت كل نوع أشخاص متساوية ، « فنوع منها حرة كريمة فاضلة ، قوية الفهم والأفعال الجميلة ، ونوع آخر منها نذلة شريرة بليدة » (١).

والنوع الثانى : يرجع إلى الأمور الخارجية عن الذات والجوهر ، ومنها اختلاف أحوال الكواكب المسامتة للبلدة والتربة التى يوجد فيها الإنسان . ومنها اختلاف أمزجة الأعضاء .

ويذكر فخر الدين الرازى بعض أنواع الفروق الواقعة فى القوى الأصلية النفسانية الثلاثة ، وهى : القوة النطقية الدماغية ، والقوة الغضبية القلبية ، والقوة الشهوانية الكبدية ، ويشرح الفروق الفردية فى الصفات النفسانية المتعلقة بهذه القوى النفسانية الثلاثة .

أولاً : الفروق الفردية فى الصفات النفسانية المتعلقة بالقوة الناطقة

القوة الناطقة قسمان : أحدهما كالأصل وهو العقل ، والثانى كالفرع وهو العلوم المكتسبة . ومراتب الإنسان فى العقل مختلفة بالقوة والضعف ، والكثرة والقلة ، وهذا ظاهر . والعلوم المكتسبة قسمان . أحدهما : العلوم العقلية أو النظرية ، والعلوم النقلية . والثانى هو العلوم العملية المتعلقة بإصلاح أمر المعاش . والإنسان قد يكون كاملاً فى قسمى العلوم المكتسبة ، وهو نادر . وقد يكون أيضًا ناقصًا فيهما . وقد يكون كاملاً فى تحصيل العلوم النظرية ، إلا أنه يكون ناقصًا فى العلوم العملية . وقد يكون بالضد من ذلك (٢).

ومراتب الإنسان فى العلوم النظرية كثيرة ، وذلك من عدة وجوه (٣):

١ ـ « الأول : إن الإنسان قد يكون قادرًا كاملاً فى جميع أنواع العلوم ، وهو نادر جدًا . وقد يكون مقصرًا فى الكل ، وهو غالب جدًا . وقد يكون كاملاً فى البعض ، ناقصًا فى البواقى ، وهذا أيضًا مختلف الحال . . » (٤).

٢ ـ النوع الثانى من الفروق بين الناس هو : « أن فيهم من يكون السريع الحفظ بطىء النسيان، وهذا هو القسم الأشرف . وفيهم من يكون بطىء الحفظ سريع النسيان ، وهو القسم الأخس . ومنهم من يكون سريع الحفظ سريع النسيان ، أو بطىء الحفظ بطىء النسيان . وهذان القسمان متوسطان » (٥).

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ ٧ ، ص ١٤٢ ، ١٤٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٥٠ ـ ١٥٢ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٥١ .

٣ ـ النوع الثالث هو الفروق بين الناس فى الفهم .

٤ ـ النوع الرابع هو الفروق بين الناس فى الحفظ والتذكر .

وفيما يتعلق بالعلوم العملية المعتبرة فى إصلاح أمر المعاش ، فهناك أيضًا فروق كثيرة بين الناس فيما يتعلق بالقدرة على تعلم الحرف ، وعلى المهارة فى أعمال السوق والبيع والتجارة (١).

يتناول فخر الدين الرازى أسباب الفروق الفردية فى الصفات النفسانية المتعلقة بالقوة الناطقة ، وهو يرجعها إلى أسباب مزاجية ترجع إلى اختلاف أحوال الدماغ ، وهذا على عدة أنواع :

النوع الأول :

هو اختلاف أحوال تجاويف الدماغ الثلاثة . والتجويف الأول هو موضع التخيّل ، والثانى هو موضع التفكر ، والثالث هو موضع التذكر .

إن الحال الطبيعى والأمثل للتجويف الأول هو أن يكون مائلاً إلى الرطوبة ، حتى يسهل انطباع صور الأشياء فيه . فإن كان عظيم الرطوبة أو مائلاً إلى اليبس ضعفت تخيلاته . وذلك لأن الرطب يكون سريع الأخذ ، سريع الترك ، وأن اليابس يكون بطىء الأخذ ، بطىء الترك . أما إذا كان معتدلاً ، كان صاحبه جيد التخيّل ، سريع التعلم . ولذلك صار التعليم فى وقت الصبا أحسن من غيره ، لأنه فى وقت الصبا تكون الأرواح الدماغية رطبة .

والحال الأمثل للتجويف الأوسط أن يكون مائلاً إلى الحرارة ، لأن الفكر إنما يتأتى بإلحاق شىء بشىء ، وهذا نوع من الحركة ، والحركة تتم بالحرارة ، فالفكر ، إذن ، لا يتم إلا بالحرارة . وإذا كانت الحرارة كثيرة ، كان الفكر مشوشًا ، وإذا كانت قليلة ناقصة ، كان الفكر ناقصًا ، وكان صاحبه بليدًا . أما إذا كان هذا التجويف معتدلاً فى الحرارة والبرودة ، كان صاحبه مستقيم الفكر.

والحال الأمثل للتجويف الثالث أن يكون مائلاً إلى اليبس ، لأن الحفظ لا يتم إلا باليبس . فإن قلت هذه الصفة ، كان الإنسان ضعيف الحفظ ، كثير النسيان (٢).

النوع الثانى من الأسباب الدماغية :

يوجد بين التجويف المقدَّم والتجويف المتوسط مجرى هو عبارة عن جسم شبيه بالدودة ، ينفذ منه الروح من التجويف المقدم إلى التجويف المتوسط . فإذا امتد هذا الجسم ودقّ نفذت الروح

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

فيه، وتأدت الصور المتخيّلة إلى القوة الفكرية ، ويكون الإنسان فى هذه الحالة سريع الفطنة ، سريع الجواب ، حادّ الفهم . أما إذا انقبض هذا الجسم ، فإنه حينئذ يقصر ويغلظ ، ويسدّ المجرى ، أو يكاد ، فيضعف نفاد الروح فيه من التجويف المقدم إلى التجويف المتوسط ، فيمتنع، أو يقلّ دخول الصور الخيالية إلى القوة المفكرة ، ويكون الإنسان فى هذه الحالة بطىء الفهم ، قليل الفطنة ، متأخر الجواب . وتوجد فروق بين الناس فى حركة هذا الجسم الشبيه بالدودة فى الامتداد والانقباض ، تبعًا لأمزجة الأدمغة ، ولذلك توجد فروق كثيرة بينهم فى هذه الصفات النفسانية التى ذكرناها (١).

النوع الثالث من الأسباب الدماغية :

النوع الثالث هو شكل قحف الرأس ، « فإن الشكل الجيد أن يكون القحف شبيهًا بكرة غمز عليها من الجانبين ، حتى يظهر نتوء فى القدام وفى الخلف ، ولطاء من الجانبيين . فهذا الشكل موافق لحال الدماغ ، فأما إذا فقد نتوء القدام ، ضعف التخيّل . وإن فقد نتوء الخلف ضعف التذكر . وإن فقد النتوءان جميعًا ، فقد التخيل والتذكر » (٢). ويذكرنا ذلك بفروض علم « فراسة الدماغ phrenology التى وضعها جال Gall فى ألمانيا فى أوائل القرن التاسع عشر ، والتى ذهب فيها إلى زيادة نمو القوى العقلية المتمركزة فى أجزاء الدماغ بسبب نتوءات فى أجزاء الجمجمة المقابلة لمراكز هذه القوى فى الدماغ (٣).

النوع الرابع من الأسباب الدماغية :

النوع الرابع من الأسباب الدماغية هو شكل الرأس بالنسبة إلى البدن . فإذا كان كل من الرأس والبدن كبيرًا ، فحينئذ يكون كل من القلب والدماغ قويًا ، وهنا يحصل الكمال . وإذا كان الرأس والبدن صغيرين ، فهنا يحصل النقصان . « أما إن كان الرأس صغيرًا والبدن كبيرًا ، فحينئذ يكون القلب قويًا جادًا ، ويكون الدماغ صغيرًا لا يقوى على مقاومة القلب ، فحينئذٍ يكثر الطيش والغضب . وأما إذا كانت الرأس كبيرة ، والبدن صغيرًا ، فحينئذٍ يكون كبر تلك الرأس بسبب الرطوبات الفصلية ، وهذا الإنسان يكون قليل الفهم ، ضعيف القلب ، مختلّ الأفعال » (٤).

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

(٣) Gardner Murphy and Joseph K. Kovach : Historical Introduction to Modern Psychology : 6th ed, London : Routledge & kegan Limited, 1972, pp. 55-56.

(٤) المطالب العالية من العلم الإلهى ، جـ٧ ، المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

ثانيًا : الفروق فى الصفات النفسانية المتعلقة بالقوة الغضبية القلبية

تتولد من البطين الأيسر من القلب أجسام لطيفة روحانية تسرى فى الشرايين فى جميع أعضاء البدن ، وتعطيها قوة الحياة والحرارة الغريزية . فإذا كانت هذه الحرارة قوية حصل التهور ، وإذا كانت ناقصة حصل الجبن ، وإن كانت معتدلة حصلت الشجاعة . ونفس الأمر صحيح أيضًا بالنسبة إلى النشاط والكسل ، والسرعة والإبطاء فى الأفعال والأقوال . وإذا كان القلب والدماغ معتدلين حصلت هذه الأفعال على أحسن وجه ، خالية من الزيادة والنقصان . أما إذا كانا غير معتدلين ، فإنه فى حالة زيادة الحرارة ، عظم الطيش والشطط ، وفى حالة زيادة البرودة عظم الجبن والخوف وقلت الحميَّة . وإذا كان القلب شديد الحرارة ، والدماغ معتدلاً ، فإن الدماغ المعتدل يمنعه من الإفراط فى الغضب ، وإن كان الغضب مستوليًا على القلب . أما إذا كان القلب ضعيف الحرارة ، وكان الدماغ معتدلاً ، فإن العقل يحمله على أفعال الشجاعة ، وإن كان الجبن حاصلاً فى القلب [(١)].

ثالثا : الفروق فى الصفات النفسانية المتعلقة بالقوة الشهوائية الكبدية

يرجع اختلاف الناس فى شهوة المأكول والمشروب إلى الفروق بينهم فى حجم البدن ، وحجم المعدة ، ومقدار السوداء الطبيعية التى تنصب إلى فم المعدة ، وحجم الكبد ، واختلاف حاله من حيث الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واختلاف الأوردة الناشئة منه من حيث الاتساع والضيق . أما اختلاف الناس فى شهوة الباه ، فيرجع إلى اختلاف مزاج البدن فى الحرارة والرطوبة[(٢)].

ويلاحظ تأثر فخر الدين الرازى بنظرية أبقراط Hippocrates (٤٠٠ ق.م) الذى أرجع اختلاف سمات الشخصية بين الناس إلى اختلاف الأخلاط ، أو سوائل الجسم الأربعة التى افترض أن الجسم يتكون منها وهى الدم والسوداء والصفراء والبلغم ، وذهب إلى أن سيادة أحد هذه الأخلاط يؤدى إلى سيادة أحد الأمزجة على الإنسان . وأرجع أبقراط الفروق بين الناس فى سماتهم الشخصية إلى الفروق بين الأمزجة السائدة فى أجسامهم[(٣)] .

ويلاحظ أيضًا أن ما ذهب إليه أبقراط ، وتبعه فى ذلك فخر الدين الرازى ، فيما يتعلق بتأثير

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٧ .

(٣) محمد عثمان نجاتى : علم النفس والحياة ، مرجع سابق ، ص ٣٥٦ .

أخلاط الجسم على الأمزجة يتفق إلى حد كبير مع ما يؤكده العلم الحديث من تأثير هرمونات الغدد الصماء على السلوك (١).

اللـذة والألـم

يقول فخر الدين الرازى إنه لا يوجد شيء محبوب لذاته سوى اللذة والكمال . ولا يوجد فى الحقيقة فرق بينهما ، لأن ما يكون لذيذًا يكون سببًا لحصول الكمال للملتذ ، وما يكون كمالاً يكون لذيذًا . ولكننا نسمى اللذيذ الجسمانى باللذة ، واللذيذ الروحانى بالكمال (٢).

والشيء المكروه بالذات هو الألم والنقصان . ولا يوجد فى الحقيقة فرق بينهما . « فالكمال محبـوب لذاته وبذاته ، من حيث أنه كمال ؛ والنقصان مكروه بذاته ولذاته ، من حيث أنه نقصان»(٣).

واللذات ليست فى الحقيقة إلاّ دفع الآلام . فإنه لا معنى للذة الأكل إلاّ دفع ألم الجوع ، ولا معنى للذة الملابس إلاّ دفع ألم الحرّ والبرد . فحقيقة اللذة ، إذن ، هى دفع الألم ، ويتبين من ذلك أن الأشياء التى يظن بعض الناس أنها لذَّات ، هى ليست فى الحقيقة بلذات ، بل هى سعى فى دفع الآلام (٤).

وإذا كانت الحاجة إلى الشيء أشدّ ، كان الالتذاذ به إذا وجد أقوى . وبالعكس ، إذا كانت الحاجة إلى الشيء أقلّ ، كان الالتذاذ به إذا وحد أضعف (٥).

والشيء اللذيذ إذا بقى واستمر لم يبق لذيذًا فى حالة بقائه ، لأنه فى حالة الاستمرار والاستقرار يزول الانفعال ، فلا يحصل الشعور ، وإذا لم يحصل الشعور لا يحصل الالتذاذ ، وكذلك الأمر إذا كان مؤلمًا . فاللذة والألم لا يحصلان إلا عند الانتقال من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر (٦).

ويلاحظ وجه الشبه بين رأى كل من فخر الدين الرازى وأبى بكر الرازى فى اللذة والألم ، وأن كلا منها قد تأثر برأى أفلاطون الوارد فى كتاب طياوس (٧).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧٥ .
(٢) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ٢٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٩٦ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٩٧ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٨ ، ٩٧ .
(٧) انظر الفصل الثانى ، ص ٤٤ .

السعادة

ليست سعادة الإنسان فى الحصول على اللذات الحسية ، لأنها غير دائمة ، ولما ينشأ عنها من الأضرار الكثيرة إذا ما استغرق الإنسان فى تحصيلها . واللذات الحسية تنافى معنى الإنسانية ، «ذلك لأن الإنسان إنما يكون إنسانًا لحصول نور العقل ، واطلاعه على عالم الغيب والأنوار الإلّهية . فإذا اشتغل الإنسان باستيفاء هذه اللذات الجسمانية تكدرت القوة العقلية ، وانسدّ عليه باب المعارف ، وصارت البهيمية غالبة عليه ، والإنسانية مفقودة منه » [1]. ويقول فخر الدين الرازى : « إن أصل أحوال الإنسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى ، وإقباله على طاعته ، واستغراقه فى محبته ، ثم إن اشتغال الإنسان باستيفاء اللذات الجسمانية ، والطيبات الحسية يمنعه عن عبودية الله ويصدُّه عن ذكر الله . ولما كانت هذه المعارف أشرف مراتب المخلوقات ، وهذه اللذات الحسية مانعة عنها ، كانت هذه اللذات أخسَّ الأشياء ضرورة » [2].

ثم إن الحصول على اللذات الجسمانية مشروط بتعلق النفس بالبدن ، غير أن التعلق منقطع ، وعن انقطاعه يمتنع الحصول على اللذات الجسمانية . أما اشتغال النفس بطلب كمال العلم فهو لذة فى الحال ، وسعادة فى الاستقبال ، وذلك لأن « قبول النفس للجلايا القدسية ، والمعارف الإلّهية ، فغير موقوف على تعلق النفس بالبدن ، بل هذا التعليق كالعائق عن حصول كمالها . فإذا انقطع هذا التعلق أشرقت تلك الجلايا الإلّهية » [3]. فسعادة الإنسان ، إذن ، هى فى توجه الروح إلى العالم الأعلى ، وفى صرفها عن العالم الأسفل ، « فإن المتوجهين إلى عالم القدس وجدوا بقاءً بلا فناء ، وعزًا بلا ذلّ ، ولذة بلا ألم ، وأمنًا بلا خوف » [4].

ويصنِّف فخر الدين الرازى النفوس على أساس توجه الروح إلى العالم الأعلى ، أو إلى العالم الأسفل ، أو التوسط بينهما إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ أعلاها درجة هم هؤلاء الذين يسميهم القرآن الكريم بالسابقين ، حيث قال : (والسابقون السابقون ، (أولئك المقربون) [5]، وهؤلاء هم المتوجهون إلى العالم الإلّهى ، المستغرقون فى تلك الأنوار الصمدانية والمعارف الإلّهية .

٢ ـ الدرجة الوسطى هم أصحاب النفوس التى سماها القرآن الكريم « بأصحاب الميمنة

(١) المرجع السابق ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٥) الواقعة : ١٠ .

والمقتصدين » ، وهؤلاء هم الذين يبلغون إلى العالم الأعلى تارة بالعبودية والخضوع ، وإلى العالم الأسفل تارة أخرى بالتدبير والتصرف .

٣ـ الدرجة الثالثة هم المتوجهون إلى العالم الأسفل ، المتوغلون فى طلب لذاته ، وهم الذين سماهم القرآن الكريم « بأصحاب الشمال والظالمين » (١).

علـم الفراسـة

اهتم فخر الدين الرازى بموضوع « الفراسة » ، وهى على حسب تعريفه لها : « الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة » (٢). ومعنى الفراسة من الناحية اللغوية هو : « المهارة فى تعرف بواطن الأمور من ظواهرها » (٣). ويقول أبو القاسم الراغب : إن لفظ الفراسة أُشتق من قولهم : « فرس السبعُ الشاةَ ، فكانت الفراسة عبارة عن اختلاس المعارف بهذا الطريق المعيَّن»(٤). وجاء فى الحديث : « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى » . ثم قرأ : « إن فى ذلك لآيات للمتوسمين » (٥). والمتوسمون أى المتفرسون . فالفراسة نور يقذفه الله تعالى فى قلب مَنْ يشاء فيرى به الأمور الخفيّة (٦).

ويُعَدُّ الرازى رائدًا فى مجال « علم الفراسة » بعد أرسطو ، وقد قام فى كتابه عن الفراسة بتلخيص كتاب أرسطو مع إضافة زيادات مهمة إليه . وقد كتب بعض العلماء المسلمين الآخرين أيضًا فى موضوع الفراسة ، منهم محمد بن الصوفى الذى ألَّف كتابًا فى «السياسة فى علم الفراسة» . كما تناول ابن قيم الجوزية أيضًا موضوع الفراسة فى كتابه « مدارج السالكين » (٧).

وفى أوائل القرن التاسع عشر اهتم فرانتز جوزيف جال Franz Joseph Gall (١٧٥٨ ـ ١٨٢٨ م) وتلميذه سبورتزهايم Spurzheim (١٧٧٦ ـ ١٨٣٢ م) فى ألمانيا بدراسة العلاقة بين شكل الجمجمة والقدرات العقلية والسمات النفسانية . وقد قاما بوضع عدة افتراضات هى :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٢) فخر الدين الرازى : الفراسة ـ دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح . تحقيق وتعليق مصطفى عاشور . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٨٨٧ ، ص ٢٧ .

(٣) المعجم الوسيط ، جـ ٢ ، ص ٦٨١ .

(٤) فخر الدين الرازى : الفراسة ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

(٥) رواه الترمذى عن أبى سعيد . انظر منصور على ناصف : التاج الجامع للأصول فى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ط ٤ ، جـ ٤ : القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٥ ، ص ١٥٥ .

(٦) المرجع السابق ، هامش رقم ٤ ، ص ١٥٥ .

(٧) مصطفى عاشور : مقدمة كتاب « الفراسة » ، مرجع سابق ، ص ١٧ .

١ ـ إن القدرات العقلية والسمات النفسانية تتمركز فى مناطق معينة من الدماغ .

٢ ـ إن درجة نمو هذه القدرات العقلية والسمات النفسانية تتوقف على مقدار نمو أجزاء الدماغ التى تتمركز فيها :

٣ ـ إن زيادة النمو فى أى جزء من أجزاء الدماغ يحدث ضغطًا على جدار الجمجمة المقابل له ، ويؤدى ذلك إلى حدوث نتوء فى هذا الجزء من الجمجمة .

٤ ـ يمكن عن طريق تحسس أجزاء الجمجمة بالأصابع ، وعن طريق قياس مساحات أجزائها المختلفة ، معرفة القدرات العقلية والسمات النفسانية التى يتفوّق فيها الفرد .

ولم تؤيد الدراسات التجريبية التى أُجريت بعد ذلك حول فسيولوجية المخ صدق الافتراضات التى قام عليها علم « فراسة الدماغ » pbrenology الذى أنشأه جال وتلميذه [١].

وسوف نرى فيما بعد عندما نعرض آراء فخر الدين الرازى فى علم الفراسة أنه سبق جال وتلميذه فى القول بوجود علاقة بين شكل الجمجمة وبين القدرات العقلية .

ويقسم فخر الدين الرازى علم الفراسة إلى قسمين :

القسم الأول : هو حصول « خاطر فى القلب أن هذا الإنسان من حاله وخلقه كذا وكذا من غير أن تحصل هناك علامة جسمانية ، ولا إمارة محسوسة » [٢]. وهذا النوع من الفراسة يحصل لبعض الناس الذين يتميزون بصفاء القلب ، وشفافية الروح ، والقوة القدسية ، وهو فراسة الأنبياء وأكابر الأولياء [٣]. ومن أمثلة هذا النوع من الفراسة ، فراسة عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، الذى قال عنه الرسول صلى الله عليه وسلم : « لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدَّثون ، فإن يك فى أمتى أحد فإنه عمر » [٤]. وهذا القسم من الفراسة لا يتناوله فخر الدين الرازى فى كتابه .

القسم الثانى : أما القسم الثانى من الفراسة فهو الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة ، أى الحكم « بمقتضى الأحوال الظاهرة المحسوسة فى الجسد على الأحوال الباطنة » [٥].

---

(١) Gardner Murphy and Joseph K. Kovaeh, op.c., pp. 55-56.; James F. Brennan : History and Systems of Psyehology. New Jerey : Preutice - Hall, Inc., 1982, p. 150-151.

(٢) الفراسة ، ص ٣٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(٤) أخرجه البخارى عن أبى هريرة ، الحديث رقم ٣٦٨٩ ، فتح البارى بشرح البخارى ، جـ ١٤ ، ص ١٨٩ .

(٥) الفراسة ، ص ٣٢ .

ويقول فخر الدين الرازى : « إن أصول هذا العلم مستندة إلى العلم الطبيعى ، وتفاريعه مقررة بالتجارب ، فكان مثل الطب سواء بسواء »[١]. وهذا النوع من علم الفراسة هو الذى يجرى فيه التعليم والتعلم ، وهو الذى يتناوله فخر الدين الرازى فى كتابه .

العلامات النفسانية لأمزجة البدن

يذكر فخر الدين الرازى أن معرفة الأخلاق الباطنة فى الإنسان إنما يستدل عليها من معرفة علتها الموجبة وهى « المزاج البدنى » ، أو سائر أحوال الإنسان الأخرى التى يكون المزاج البدنى علتها[٢] .

ويذكر فخر الدين الرازى العلامات النفسانية للأمزجة البدنية التى تغلب عليها الحرارة ، أو البرودة ، أو الرطوبة ، أو اليبوسة . فالعلامات النفسانية للمزاج الحار هو الذكاء ، والفطنة ، وسرعة الكلام ، وسرعة الحركة ، والشجاعة ، وقلة التهيّب . والعلامات النفسانية للمزاج البارد هو أضداد ما ذكرناه فى المزاج الحار ، وهى قلة الفهم ، وبطء الذهن ، وثقل اللسان ، وبطء الحركة ، والجبن ، والخوف . والعلامات النفسانية للمزاج الرطب هى البلادة ، وكثرة النوم ، وكدر الحواس ، وقلة الجلد والقوة ، وكثرة التعب . والعلامات النفسانية للمزاج اليابس هى أضداد ما ذكرناه بالنسبة للمزاج الرطب ، وهى صفاء الحواس ، وكثرة السهر ، وكثرة الجلد ، والصبر على التعب[٣] .

العلامات النفسانية لأمزجة الدماغ

إن شكل الرأس المقبول هو أن يكون له نتوء من قدّام ، ونتوء من خلف ، مع انخفاض الجانبين . أما الشكل المربّع ، أو الناتىء ، فمذموم ، إلاّ إذا كان لقوة المصوِّرة[٤] . ويلاحظ أن العلاقة بين نتوء طرف الجمجمة وبين قوة القوة المصوِّرة التى أشار إليها فخر الدين الرازى فى عبارته السابقة ، تقرب كثيرًا مما قاله جال Gall فيما بعد بحوالى ستة قرون عن وجود علاقة بين نتوءات الجمجمة وبين القوى العقلية المتمركزة فى أجزاء الدماغ المقابلة لهذه النتوءات .

ويذكر فخر الدين الرازى رأى جالينوس الذى يذهب إلى أن « صغر الرأس لا يخلو ألبتة عن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٣ ـ ٦٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٧٠ ـ ٧١ .

دلالة على رداءة هيئة الدماغ لأنها تكون ضعيفة القوى . ثم إن كان مع ذلك ردىء الشكل كان فى غاية الرداءة ، وإن كان حسن الشكل كانت الرداءة أقلّ . فلذلك قال أصحاب الفراسة : هذا الإنسان يكون لجوجًا ، جبانًا ، سريع الغضب ، متحيّرًا فى الأمور » (١).

أما إذا كانت الرأس كبيرة حسنة الشكل ، وانضم إلى ذلك غلظ العنق ، وسعة الصدر ، وقوة القلب ، فإن ذلك هو نهاية الجودة . أما إذا اختل شىء من هذه الأمور ، حدث بعض الاختلال فى وجه من الوجوه (٢).

ويذهب فخر الدين الرازى أيضًا إلى أنه يمكن الاستدلال على أحوال مزاج الدماغ من أحوال العين ، واللسان ، والوجه ، ومجارى اللهاة ، واللوزتين ، والرقبة ، والأعصاب . فمثلاً ، « إن جفاف العين يدل على يبس الدماغ ، وسيلان الدمع بغير سبب ظاهر يدل فى الأمراض الحادة على اشتعال الدماغ وأورامها . وإن كثرة الطرف يدل على اشتعال وجنون . والاستمرار فى النظر إلى موضع واحد يدل على « ماليخولنا » . ويستدل أيضًا من كيفية حركات العين على أحوال الدماغ من غضب ، أو وهم ، أو خوف ، أو غيرهما » (٣).

العلامات النفسانية لشكل الجبهة

الجبهة الصغيرة تدل على الجهل ، لأن ذلك يدل على صغر البطن المقدَّم من الدماغ ، وذلك يوجب دخول الآفة فى الحفظ والفكر . والجبهة العظيمة تدل على الكسل والغضب ، لأن عظم الجبهة يحتمل أن يكون لكثرة المادة ، ويسبب ذلك الكسل ، ويحتمل أن يكون لقوة الحرارة الغريزية الدماغية التى تقتضى توسيع المنافذ ، وحينئذٍ يكون الإنسان غضوبًا . والجبهة كثيرة الغضون تدل على الصلف . والجبهة المنبسطة التى لا غضون فيها تدل على الشغب (٤) .

والحاجب الكثير الشعر يدل على كثرة الهمّ والحزن ، وغث الكلام . والحاجب الذى يميل من ناحية الأنف إلى أسفل ، ومن ناحية الصدغ إلى فوق فإنه يدل على أن صاحبه صِلف أبله (٥).

والعين العظيمة المقدار تدل على الكسل . والعينان الجاحظتان تدلان على أن صاحبهما جاهل مهذار . والعينان الغائرتان تدلان على الخبث . وإذا كانت العينان غائرتين قليلاً ، فيدلّ ذلك على

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧١ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧٢ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٩٧ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٩٨ .

نبل النفس . وإذا كان جفن العين منكسرًا ، أو ملتويًا فصاحبه مكار ، كذاب ، أحمق . ومن كانت عيناه تتحركان بسرعة وحدّة ، وكان حادّ النظر فهو مكّار ، محتال ، لص . ومن كانت عيناه تتحركان ببطء كأنها جامدة ، فهو صاحب فكر ومكر (١).

ويذكر فخر الدين الرازى أيضًا دلائل كثيرة على الخُلُق الباطن من شكل الأنف ، والفم ، والشفة ، واللسان ، والوجه ، والأذن ، والعنق ، والصوت ، والنَفَس ، والكلام ، والحركات ، وشكل البطن ، والظهر ، والذراع ، والكفّ ، والورك ، والساق ، والقدم (٢).

علاج الأخلاق الذميمة

اهتم فخر الدين الرازى بتحليل بعض الأخلاق الذميمة ، بهدف معرفة أسبابها ، وبيان طرق علاجها . ومن الأخلاق الذميمة التى تناولها بالتحليل البخل ، الذى سوف نذكره فيما يلى كنموذج يبين أسلوبه فى تحليل الأخلاق الذميمة ، وطرق علاجها .

البخـــل

يفرق فخر الدين الرازى بين الحرص والبخل . « فالحرص هو السعى التام فى تحصيل المال عند عدمه ، أو عند قلته . والبخل هو السعى التام فى إمساكه عند وجوده . فحب المال حاصل فى الأمرين ، إلاّ أن حب الجمع والتحصيل هو الحرص ، وحب الإبقاء هو البخل » (٣) .

وعلاج البخل يتم بطريقين : طريق العلم ، وطريق العمل ، محتذيًا فى ذلك حذو الغزالى الذى كان يوصى بعلاج الأخلاق الذميمة بطريقى العلم والعمل . وقد تأثر فخر الدين الرازى كثيرًا بما قاله الغزالى من قبل عن علاج البخل ، وأخذ عنه كثيرًا من آرائه فى هذا الموضوع (٤) .

علاج البخل بطريق العلم

يمكن علاج البخل بطريق العلم بعدة سُبل منها (٥) :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٩ ـ ١٠٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٤ ـ ١١٧ .

(٣) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ١١٣ .

(٤) قارن ما قاله الغزالى عن البخل فى « إحياء علوم الدين » ، مرجع سابق ، جـ٣ ، ص ٢٦١ ـ ٢٦٣ ، بما قاله فخر الدين الرازى فى كتاب « النفس والروح وشرح قواهما » ، ص ١١٤ ـ ١٢٣ .

(٥) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ١١٤ ـ ١٢١ .

١ ـ أن يكثر من ذكر الموت ، والتأمل فى موت الأقران ، وفى أن المرء لا يمكنه الانتفاع بالمال إلاّ فى الزمان الحاضر . ثم عليه أن يقلّل من حاجاته ، فحينئذٍ يقل حرصه على تحصيل المال الذى يُسدّ به هذه الحاجات .

٢ ـ « أن يتأمل فى الآيات والأحاديث الواردة فى ذمّ البخل ، ومدح السخاء ، والوعد بالثواب العظيم فى السخاء ، والوعيد بالعقاب فى البخل » (١) .

٣ ـ أن يكثر التأمل فى أحوال البخلاء ، ونفور الناس منهم ، وكثرة ذمهم لهم ، وحينئذٍ يعلم حقيقة شعور الناس نحوه .

٤ ـ على المرء أن يعلم أنه لاسبيل إلى الانتفاع بالمال إلاّ بخروجه من اليد . ومنافع المرء إما جسدانية قليلة حقيرة ، وهذه لا حاجة فى تحصيلها إلى المال الكثير . وإما روحانية ، وهذه لا فائدة للمال فى تحصيلها .

٥ ـ إن البخيل قد يعرض له من الظروف ما يجعله يفقد ماله ، وحينئذٍ لايجد من الناس حمدًا ، ولا من الله تعالى أجرًا . أما إذا كان المرء ينفق ماله فى وجوه الخير ، فإنه سيلقى الحمد من الناس ، والأجر والثواب من الله تعالى .

٦ ـ إن البخيل يكون كالأسير فى قبضة استيلاء حبّ المال عليه ، أما إذا قدر على الإنفاق كان المستولى على المال ، القاهر له . وكون الإنسان قاهرًا للمال ، أحسن وأفضل من كونه مقهورًا له .

٧ ـ إذا مات البخيل ، فإنه يترك ماله لغيره ، وهؤلاء سوف ينفقونه فى منافعهم ، ولا يذكرونه إلاّ بالذم . فالبخيل ، إذن ، لا يجد من ماله إلا الذم فى الدنيا ، والعقاب فى الآخرة .

٨ ـ السخّى يكون ممدوحًا محبوبًا من كافة الناس ، والبخيل يكون مبغوضًا ممقوتًا منهم . فالسخىّ بذل المال وملك أرواح الناس . أما البخيل فأمسك المال وحرم من ملك الأرواح . والأرواح البشرية من جوهر الملائكة ، والذهب والفضة من جنس الجمادات . ولذلك ، كان التفاوت بين الأمرين كبيرًا جدًا .

٩ ـ « إن المواظبة على القناعة يفيد ملكة الاستغناء عن الشىء ، والتنعم بطيبات الدنيا ولذاتها يفيد ملكة الاستغناء بالشىء ودوام الحاجة إليه . والاستغناء عن الشىء أكمل من الاستغناء بالشىء ، لأن الأول صفة الحق ، والثانى صفة الخلق . ولأن الأول استغناء صرف ، والثانى استغناء ممتزج بالحاجة » (٢).

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٩ .

١٠ ـ « إن صاحب المال يحتاج إلى الجهد الشديد فى حفظه وصونه من الآفات والهلاك . بل إن تلف حصل له الغم الشديد ، وإن لم يتلف فلا يزال خائفًا عليه متعوبًا لأجله . أما المتحرر عن المال باكتساب كمالات النفس فإنه خالٍ عن هذا الخوف والتعب » (١).

إن العلم بكل هذه الحقائق السابقة من شأنها أن تغيّر نظرة البخيل إلى المال ، وأن تقلّل من حرصه على اكتنازه وعدم إنفاقه ، فيتخلّص بذلك من بخله . وهكذا نرى أن فخر الدين الرازى ، مثل الكندى ، وأبى بكر الرازى ، ومسكويه ، والغزالى ، قد سبق المعالجين النفسانيين المحدثين من أتباع مدرسة العلاج النفسانى السلوكى المعرفى .

علاج البخل بطريق العمل

ويذكر فخر الدين الرازى عدة وسائل يمكن بها علاج البخل بطريق العمل ، منها : (٢)

١ ـ مجالسة الفقراء ، والابتعاد عن مجالسة الأغنياء ، فمجالسة الفقراء المنقطعين إلى الله يقلل من ميل الإنسان إلى تحصيل المال .

٢ ـ إذا تأمل البخيل ما سبق أن ذكرناه من مذام البخل ، ومحاسن السخاء ، فإنه لابد أن يميل إلى اختيار المحاسن . فينبغى عليه حينئذٍ أن يبادر ببذل المال والجود به قبل أن يعارضه الشيطان بشبه فيصده عن ذلك .

٣ ـ أن يتفق للإنسان أستاذ مشفق يعينه على التخلص من الأشياء التى يتعلق بها قلبه (٣).

٤ ـ إن البخل هو فرط عشق المال ، والعشق إذا تمكن فهو مرض شديد ، وأحسن دواء له هو البعد عن المعشوق ، والرحيل عن بلد هو فيها ليمكنه السلو عنه . وكذلك حب المال ، يعالج بإنفاقه ليزول عشقه من القلب ، فتزول صفة البخل . فعلاج البخل ، إذن ، هو فى كثرة إنفاق المال . ويذكر فخر الدين الرازى هنا قاعدة عامة هى : « إن كثرة الأفعال تفيد المَلَكَة الراسخة القوية ، وكذا كثرة المفارقة تفيد ضعف تلك الملكة » (٤) . وبناءً على ذلك ، فإن كثرة إمساك المال يقوى صفة البخل ، أما كثرة إنفاقه فيضعف صفة البخل .

إن هذا الأسلوب فى العلاج هو ، فى الحقيقة ، علاج الخُلُق الذميم بضده ، كما أوصى الغزالى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٢١ ـ ١٢٣ .
(٣) انظر ما قاله الغزالى فى هذا المعنى فى « إحياء علوم الدين » ، جـ ٣ ، ص ٢٦٣ .
(٤) كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، ص ١٢٣ .

بذلك من قبل . يتبيّن ذلك بوضوح من قول فخر الدين الرازى الذى اقتبسه من الغزالى : «والحاصل أن المعالج لهذه الأخلاق الذميمة يسلط بعضها على بعض ، فيسلط الشهوة على الغضب ويكسر سورته بها ، وبالضد ، فكذا هاهنا » [1].

ويلاحظ أن أسلوب علاج البخل بطريق العمل يشبه كثيرًا الأساليب التى يتبعها المعالجون النفسانيون السلوكيون المحدثون فى علاج اضطرابات السلوك ، وبخاصة أسلوب علاج السلوك السيئ بضده . وقد سبق فخر الدين الرازى ، وكذلك الغزالى من قبل ، المعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين فى استخدام هذ ا الأسلوب فى تعديل السلوك وعلاجه . وقد سبق أن بينا هذه النقطة فى شىء من التفصيل أثناء كلامنا عن الغزالى [2].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٣ . قال الغزالى فى هذا المعنى : « . . فكذلك هذه الصفات الخبيثة ينبغى أن يسلط بعضها على بعض كما تسلط الشهوة على الغضب وتكسر سورته بها ، ويسلط الغضب على الشهوة وتكسر رعونتها به » (إحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، جـ٣ ، ص ٢٦٢) .

(٢) انظر الفصل الثامن ص ٢٣٩ ، ٢٤٢ـ٢٤٤ .

الفصل الثالث عشر

ابـــن تيميـــــة

٦٦١ هـ (١٢٦٣ م) ـ ٧٢٨ هـ (١٣٢٨ م)

حيـــاته

هو أحمد تقىّ الدين بن تيمية الملقب بشيخ الإسلام . وهو سليل أسرة كريمة اشتهرت بالعلم والدين . ولد بحرّان سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٣ م) ، وعاش فيها بضع سنين ، ثم انتقل مع أسرته إلى دمشق سنة ٦٦٧ هـ عندما أغار التتار على حرّان ، واشتغل أبوه عبد الحليم بن تيمية بالتدريس فى الجامع الأموى بدمشق . نشأ ابن تيمية فى دمشق ، وتلقى فيها تعليمه ، وانتهى من حفظ القرآن فى سن مبكر ، ودرس الفقه والحديث والتفسير وعلوم العربية ، وكان يحضر رغم صغر سنه مجالس التدريس عند والده وغيره من العلماء . واشتهر ابن تيمية بسرعة الحفظ وقوة الذاكرة ، وشهد له بذلك أساتذته وتلاميذه . وأخذ فى تفسير القرآن أيام الجمع فى المسجد . وبلغ من نبوغه أنه تأهل للتدريس والفتوى قبل أن يتم العشرين من عمره ، ثم قام بوظائف أبيه العلمية بعد وفاته وهو فى سن واحد وعشرين سنة تقريبًا (١) .

ويذكر التاريخ لابن تيمية مواقف مجيدة فى الدعوة إلى مقاومة زحف التتار ، فقد ذهب إلى سلطان مصر وحثه على إيقاف زحف التتار ، فخرج السلطان بجيشه إلى الشام وهزم التتار (٢) . ولم يكتف ابن تيمية بحثّ الناس والسلطان وتحريضهم على محاربة التتار ، بل اشترك هو نفسه فى حربهم فى واقعة « شقجب » التى انتصر فيها المسلمون انتصارًا عظيمًا .

وكان ابن تيمية ، مثل ابن حزم الأندلسى ، من دعاة الاتجاه التقليدى الآخذ بالدلالة الحرفية

---

(١) محمد يوسف موسى : ابن تيمية . بيروت : المركز العربى للثقافة والعلوم ، ١٩٦٢ ، ص ٦٦ ـ ٧٤ ؛ أبو الحسن على الحسنى الندوى : الحافظ أحمد بن تيمية . تعريب سعيد الأعظمى الندوى ، الكويت : دار القلم، ١٩٨١ ، ص ٣٤ـ٣٩ .

(٢) محمد يوسف موسى : مرجع سابق ، ص ٨٢ ـ ٨٣ .

لنصوص القرآن والحديث ، وكان مثله شديد النقد للمذاهب الكلامية ، وعنيفًا فى الهجوم على الفلاسفة ، وكان يرى « أن مصدر كل حقيقة دينية هو القرآن والحديث كما رواه الصحابة والتابعون » (١) .

وكان لابن تيمية بعض الخصوم الذين أثارتهم شهرته ونبوغه ، ومخالفته لهم فى بعض الآراء الفقهية ، فأخذوا يكيدون له لدى السلطان ، فحبسه فى القاهرة سنة ٧٠٥ هـ . ثم أفرج عنه وبقى فى القاهرة يدرس ويتكلم فى الجوامع والأماكن العامة . ثم سجن بعد ذلك فى الإسكندرية إلى أن أفرج عنه الملك الناصر محمد بن قلاوون فى عام ٧٠٩ هـ ، واستمر فى القاهرة حتى عام ٧١٢ هـ . ثم عاد بعد ذلك إلى دمشق وتفرغ لنشر العلم والتأليف ، والإفتاء . وقد اختلف مع الفقهاء بسبب رأيه فى أن الطلاق لا يقع بالحلف به بدلاً من الحلف بالله ، وشكوه إلى السلطان الذى أصدر أمرًا بمنعه من القول بهذه الفتوى . ولما لم يمتنع عن ذلك حبسه فى قلعة دمشق خمسة أشهر وثمانية عشر يومًا ، ثم أفرج عنه . ثم حبسه مرة أخرى بسبب ذلك أيضًا . ثم اعتقل فى سنة ٧٢٦ هـ بسبب فتواه بأن السفر لأضرحة الأولياء غير مشروع بسبب قول الرسول صلى الله عليه وسلم « لا تشدّ الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ، والأقصى ، ومسجدى هذا » . وبقى فى اعتقاله حتى توفى سنة ٧٢٨ هـ (٢) .

مـؤلفـاته

لابن تيمية مؤلفات كثيرة ، بعضها كتب مطولة ، وبعضها رسائل صغيرة ، فى كثير من موضوعات العلوم المعروفة فى عصره : فى التفسير ، وأصول الدين ، وأصول الفقه ، وفى الفتاوى ، والرد على مخالفيه وبخاصة علماء الكلام ، وفى المنطق ، والتصوف ، والفلسفة . ويقدر أكثر من ترجموا له عدد مؤلفاته بما يقرب من خمس مائة مؤلف (٣) . والذى يهمنا من هذا العدد الضخم من المؤلفات فى دراستنا الحالية هو ما تناول فيه ابن تيمية موضوعات تتعلق بعلم النفس ، وهى الرسائل أو « الفصول التالية » :

١ ـ فصل فى مرض القلوب وشفائها : وهو فصل فى مجلد « علم السلوك » ، وهو المجلد العاشر من مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . مطبوع بإشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين (د. ت) ، ص ٩١ ـ ١٣٨ .

---

(١) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٤٣٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٠ ـ ١١٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١١٦ ـ ١٢٠ ؛ انظر أيضًا : خير الدين الزركلى : الأعلام : قاموس تراجم . المجلد الأول، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

٢ ـ فصل « فى مرض القلوب وشفائها » . منشور فى مجلد « علم السلوك » المذكور سابقًا ، ص ١٣٨ ـ ١٤٩ .

وقد قام محمود مطرجى بنشر الفصلين السابقين فى كتاب مستقل بعنوان « أمراض القلوب وشفاؤها » . بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦ .

٣ ـ « رسالة فى العقل والروح » . منشورة فى « مجموعة الرسائل المنيرية » ، الجزء الثانى ، بيروت : محمد أمين دمج ، ١٩٧٠ ، ص ٢٠ ـ ٤٩ .

٤ ـ « العبودية » . منشور فى مجلد « علم السلوك » المذكور سابقًا ، ص ١٤٩ ـ ١٣٧ . وقد نشرت هذه الرسالة فى كتاب مستقل ، الطبعة السادسه ، بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٩٨٣ .

النفس والروح والعقل

يذهب ابن تيمية إلى أن النفس ليست مركبة من الجواهر المفردة ، ولا من المادة والصورة ، وهى ليست جسمًا ، وليست من باب الأعراض التى هى صفات قائمة بغيرها (١). إنها قائمة بنفسها تبقى بعد فراق البدن بالموت (٢).

ويرى ابن تيمية أن لفظ « الروح » يستخدم أيضًا بمعنى « النفس » . يقول ابن تيمية : «والروح المدبرة للبدن التى تفارقه بالموت هى الروح المنفوخة فيه ، وهى النفس التى تفارقه بالموت . قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم لما نام عن الصلاة (إن الله قبض أرواحنا حيث شاء وردها حيث شاء) (٣). وقال له بلال : يارسول الله أخذ بنفسى الذى أخذ بنفسك . وقال تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) (٤) . . . وقد ثبت فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا نام : (باسمك ربى وضعت جنبى ، وبك أرفعه ، إن أمسكت نفسى فاغفر لها وارحمها ، وإن أرسلتها فاحفظها بها تحفظ به عبادك الصالحين) (٥). وثبت أيضًا بأسانيد صحيحة : (إن الإنسان إذا قبضت روحه فتقول الملائكة أخرجى أيتها النفس الطيبة كانت فى الجسد الطيب ، أخرجى راضية مرضيًا عنك . ويقال أخرجى أيتها النفس الخبيثة كانت فى الجسد

---

(١) ابن تيمية : « رسالة فى العقل والروح » . منشور فى « مجموعة الرسائل المنيرية » . الجزء الثانى . بيروت : محمد أمين دمج ، ١٩٧٠ م ، ص ٤٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٣) رواه البخارى ومسلم وغيرهما . إلا أنه بلفظ « إن الله قبض أرواحكم » إلخ .
(٤) الزمر : ٤٢ .
(٥) رواه الشيخان من حديث أبى هريرة .

الخبيث . أخرجى ساخطة مسخوطة عليك) [١]. . . وفى الحديث الصحيح : (إن الروح إذا قبض تبعه البصر) [٢]. فقد سمى المقبوض وقت الموت ووقت النوم روحًا ونفسًا . وسمى المعروج به إلى السماء روحًا ونفسًا . لكن تسمى نفسًا باعتبار تدبيره للبدن ، وتسمى روحًا باعتبار لطفه ، فإن لفظ الروح يقتضى اللطف ، ولهذا يسمى الريح روحًا » [٣].

ويذكر ابن تيمية أن للفظ الروح والنفس عدة معانٍ [٤]:

١ ـ فيراد بالروح الهواء الخارج من البدن والهواء الداخل فيه .

٢ ـ ويراد بالروح البخار الخارج من تجويف القلب والسارى فى العروق ، وهو الذى يسميه الأطباء الروح الحيوانى .

٣ ـ ويراد « بنفس » الشىء ذاته وعينه ، كما فى قوله تعالى : (كتب ربكم على نفسه الرحمة)[٥].

٤ ـ ويراد بالنفس الدم الذى يكون فى الحيوان ، كقول الفقهاء : « ماله نفس سائلة ، وما ليس له نفس سائلة » .

٥ ـ ويراد بالنفس أيضًا صفاتها المذمومة ، أو النفس المتبعة لهواها .

ويقول ابن تيمية أن لفظى النفس والعقل عند الفلاسفة إنما يدلان على شىء واحد ، فهم يستخدمون لفظ النفس من حيث هى مدبّرة للبدن ، « فإذا فارقت سموها عقلاً لأن العقل عندهم هو المجرد عن المادة وعن علائق المادة ، وأما النفس فهى المتعلقة بالبدن تعلّق التدبير والتصريف » [٦].

وينتقد ابن تيمية الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العقل جوهر قائم بنفسه . يقول ابن تيمية : «إنهم يعبّرون بلفظ العقل عن جوهر قائم بنفسه ، ويثبتون جواهر عقلية يسمونها المجردات والمفارقات للمادة . وإذا حُقِّق الأمر عليهم لم يكن عندهم غير نفس الإنسان التى يسمونها الناطقة ، وغير ما يقوم بها من المعنى الذى يسمى عقلاً » [٧]، يعنى بذلك المعانى الكلية المعقولة فى نفس الإنسان .

---

(١) ذكر الحديث ابن تيمية فى « مجموعة الرسائل المنيرية » ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .
(٢) رواه مسلم وابن ماجه والإمام أحمد بن حنبل عن أم سلمه .
(٣) مجموعة الرسائل المنيرية ، مرجع سابق ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٣٩ ـ ٤١ .
(٥) الأنعام : ٥٤ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٢٢ .
(٧) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

إن العقل عند ابن تيمية ليس شيئًا قائمًا بذاته ، وإنما هو قائم فى العاقل . يقول ابن تيمية : «العقل فى كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل ، سواء سُمِّى عرضًا أو صفة ، ليس هو عينًا قائمة بنفسها ، سواء سُمِّى جوهرًا أو جسمًا، أو غير ذلك . وإنما يوجد التعبير باسم العقل عن الذات العاقلة التى هى جوهر قائم بنفسه فى كلام طائفة من المتفلسفة الذين يتكلمون فى العقل والنفس ويدعون ثبوت عقول عشرة»(١).

ويقول ابن تيمية أيضًا : « ثم من الناس من يقول : العقل هو علوم ضرورية ، ومنهم من يقول العقل هو العمل بموجب تلك العلوم . والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا . وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التى فى الإنسان التى بها يعلم ويميّز ويقصد المنافع دون المضار كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبى وغيرهما : إن العقل غريزة . وهذه الغريزة ثابتة عن جمهور العقلاء، كما أن فى العين قوة بها تبصر ، وفى اللسان قوة بها يذوق ، وفى الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء » (٢).

أما فيما يتعلق أين مسكن النفس ، أو الروح من الجسد ، يقول ابن تيمية : « فلا اختصاص للروح بشىء من الجسد ، بل هى سارية فى الجسد كما تسرى الحياة التى هى عرض فى جميع الجسد، فإن الحياة مشروطة بالروح ، فإذا الروح فى الجسد ، كان فيه حياة ، وإذا فارقته الروح فارقته الحياة » (٣).

وفيما يتعلق اين مسكن العقل فيه ، فيقول ابن تيمية : « فالعقل قائم بنفس الإنسان التى تعقل ، وأما من البدن فهو متعلق بقلبه كما قال الله تعالى : ﴿ أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها . . ﴾ (٤). وقيل لابن عباس : بماذا نلت العلم ؟ قال : « بلسان سؤول وقلب عقول » . لكن لفظ القلب قد يراد به المضغة الصنوبرية الشكل التى فى الجانب الأيسر من البدن التى جوفها علقة سوداء كما فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم : ﴿ إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد ، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ﴾ (٥). وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقًا ، فإن قلب الشىء باطنه . . . وعلى هذا فإذا أريد بالقلب هذا ، فالعقل متعلق

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤ـ ٣٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ ـ ٤٨ .
(٤) الحج : ٤٦ .
(٥) متفق عليه من حديث النعمان بن بشير .

بدماغه أيضًا ، ولهذا قيل : إن العقل فى الدماغ . والتحقيق إن الروح التى هى النفس لها تعلق بهذا وهذا ، وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وهذا . لكن مبدأ الفكر والنظر فى الدماغ ، ومبدأ الإرادة فى القلب . والعقل يراد به العلم ، ويراد به العمل . فالعلم والعمل الاختيارى أصله الإرادة ، وأصل الإرادة فى القلب ، والمريد لا يكون مريدًا إلاّ بعد تصوّر المراد ، فلابد أن يكون القلب متصورًا ، فيكون منه هذا وهذا ، ويبتدئ ذلك من الدماغ ، وآثاره صاعدة إلى الدماغ، عنه المبتدأ ، وإليه الانتهاء . وكلا القولين له وجه صحيح » (١).

قوى النفس وأحوالها

يذكر ابن تيمية تقسيم الفلاسفة للنفس إلى نفس نباتية محلها الكبد ، وحيوانية محلها القلب ، وناطقة محلها الدماغ . ويقول : « إن أرادوا به أنها ثلاثة قوى تتعلق بهذه الأعضاء فهذا مسلّم ، وإن أرادوا أنها ثلاثة أعيان قائمة بأنفسها فهذا غلط بيّن » (٢).

ويذكر ابن تيمية أيضًا أنه يقال : إن « النفوس ثلاثة أنواع : وهى النفس الأمارة بالسوء التى يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصى ، والنفس اللوامة وهى التى تذنب وتتوب ، ففيها خير وشرّ ، ولكن إذا فعلت الشر تابت وأنابت ، فتسمى لوامة لأنها تلوم صاحبها على الذنوب ، ولأنها تتلوّم أى تتردد بين الخير والشر . والنفس المطمئنة وهى التى تحب الخير والحسنات وتريده ، وتبغض الشر وتكره ذلك . وقد صار ذلك لها خلقًا وعادة وملكة » (٣). وينكر ابن تيمية أن تكون هذه أنواعا ثلاثة من النفوس ، فنفس الإنسان واحدة ، وإنما هذه صفات وأحوال لذات واحدة (٤).

حاجات الإنسان ودوافعه

يتكلم ابن تيمية عن حاجات الإنسان فيقول : إنها نوعان : نوع ضرورى يحتاج إليه الإنسان لبقائه ، مثل حاجته إلى طعامه وشرابه ومسكنه ومنكحه ، ونحو ذلك (٥). ويشير ابن تيمية بذلك إلى حاجات الإنسان الأولية الفطرية التى هى مصدر انبعاث ما يطلق عليه علماء النفس

---

(١) مجموعة الرسائل المنيرية ، مرجع سابق ، ص ٤٨ ـ ٤٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤١ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤١ .
(٥) ابن تيمية : العبودية ، ط ٦ . بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٩٨٣ م ، ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

المحدثون الدوافع الأولية أو الدوافع الفسيولوجية . ويرى ابن تيمية أن هذه الحاجات يطلبها الإنسان من الله تعالى ، ويرغب فيها دون أن تستعبده . والنوع الثانى من الحاجات هو ما لا يحتاج إليه الإنسان لبقائه ، ومثل هذه الحاجات لا ينبغى أن يعلق الإنسان بها قلبه ، لأنه إن فعل ذلك ، صار مستعبدًا لها . وحينئذ يحق عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « تعس عبد الدرهم ، تعس عبد الدينار ، تعس عبد القطيفة ، تعس عبد الخميصة » (١). ويشير ابن تيمية بهذا النوع الثانى من الحاجات إلى الدوافع الثانوية ، أو الدوافع الاجتماعية المكتسبة كما يسميها علماء النفس المحدثون . وهذه لا يجب أن تستعبد الإنسان ، بل يجب أن يكون الإنسان هو المسيطر عليها (٢).

الناحية الوجدانية المصاحبة للإدراك

من المعروف أن الإدراك تصاحبه حالة وجدانية . فإذا أدركنا شيئًا نحبه شعرنا بالسرور والرضا ، وإذا أدركنا شيئا نكرهه شعرنا بالنفور والكراهية . وقد تناول ابن تيمية هذه الناحية الوجدانية المصاحبة للإدراك أثناء تحليله لحلاوة الإيمان . يذكر ابن تيمية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم القائل : « ثلاث من كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره إن رجع إلى الكفر . بعد إذ انقذه الله منه كما يكره أن يلقى فى النار » (٣). ثم يقول ابن تيمية تعليقًا على هذا الحديث : « أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أن من كان فيه هذه الثلاث وجد حلاوة الإيمان ، لأن وجد الحلاوة بالشىء يتبع المحبة له ، فمن أحبَّ شيئًا أو اشتهاه ، إذا حصل مراده ، فإنه يجد الحلاوة واللذة والسرور بذلك ، واللذة أمر يحصل عقب إدراك الملائم الذى هو المحبوب ، أو المشتهى » (٤). وينتقد ابن تيمية الفلاسفة الذين يقولون : إن اللذة هى إدراك الملائم ، فهو يرى أن اللذة ليست هى إدراك الملائم، وإنما هى تحدث عقب إدراك الملائم . يقول ابن تيمية : « ومن قال إن اللذة إدراك الملائم ـ كما يقوله من يقوله من المتقلسفة والأطباء ـ فقد غلط فى ذلك غلطًا بيِّنًا . فإن الإدراك يتوسط بين المحبة واللذة . فإن الإنسان ، مثلاً ، يشتهى الطعام ، فإذا أكله حصل له عقب ذلك اللذة . فاللذة تتبع النظر إلى الشىء ، فإذا نظر إليه التذّ به . واللذة التى تتبع النظر ليست نفس

(١) رواه البخارى وابن ماجه .
(٢) العبودية ، مرجع سابق ، ص ١٠١ ـ ١٠٢ .
(٣) متفق عليه . المرجع السابق ، ص ١٠٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

النظر ، وليست هى رؤية الشىء ، بل هى تحصل عقب رؤيته . . . وهكذا جميع ما يحصل للنفس من اللذات والآلام : من فرح ، وحزن ، ونحو ذلك يحصل بالشعور بالمحبوب ، أو الشعور بالمكروه، وليس نفس الشعور هو الفرح ولا الحزن » [1].

انفعال الحب وعلاقته بالدافعية

تناول ابن تيمية الحياة الانفعالية فى الإنسان ، وبخاصة انفعال الحب ، الذى يجب أن يكون لله تعالى ورسوله ، إذ أن حبهما هو أسمى أنواع الحب الإنسانى ، ويجب أن يكون أقوى وأعلى من حب أى شىء آخر . بل إن الإنسان إذا أحبَّ إنسانًا أو شيئًا ما ، فيجب أن يكون حبه له فى الله ، وإذا كره إنسانًا ما أو شيئًا ما ، فيجب أن يكون كرهه له فى الله » [2].

ويرى ابن تيمية أن الإنسان إذا ذاق لذة حب الله تعالى وعبادته ، انصرف قلبه بهذا الحب الصالح عن كل أنواع الحب الفاسد الأخرى . كما أنه يرى فى عبادة الله تعالى وذوق حلاوة العبودية له ما يقوى قلب الإنسان ويقهر أهواءه [3]. وهو بذلك يرى فى الإيمان بالله تعالى وعبادته وقاية من الانحرافات النفسية وعلاجًا لها .

ويحلل ابن تيمية درجات الحب ومراتبه ، فيقول : « إن آخر مراتب الحب هو التتيّم ، وأوله العلاقة ، لتعلق القلب بالمحبوب ، ثم الصبابة ، لانصباب القلب إليه ، ثم الغرام ، وهو الحب الملازم للقلب ، ثم العشق . وآخرها التتيّم ، يقال : تيَّم الله ، أى عبد الله ، فالمتيَّم : المعبَّد لمحبوبه » [4].

وأشار ابن تيمية إلى العلاقة بين الانفعال والدافع . من المعروف أن الانفعال يولّد الدافع . فالخوف ، مثلاً ، يولد دافع الهرب ، والحب يُولّد دافع الإقدام والسعى للحصول على المحبوب . وقد أشار ابن تيمية إلى هذه العلاقة بين الحب والدافع الذى يثيره بقوله : « ومعلوم أن الحب يحرّك إرادة القلب ، فكلما قويت المحبة فى القلب ، طلب القلب فعل المحبوبات . فإذا كانت المحبة تامة استلزمت إرادة جازمة فى حصول المحبوبات . . » [5].

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

السلوك الظاهر والسلوك المستتر

يعرف ابن تيمية العبادة بأنها اسم جامع لكل ما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأقوال والأعمال ، الباطنة والظاهرة [1]. وفى هذا القول إشارة واضحة إلى تحليل السلوك إلى سلوك باطن وسلوك ظاهر . فالسلوك الباطن هو ما يضمره الإنسان من عقائد وآراء ومشاعر وأحاسيس ، والسلوك الظاهر هو ما يقوم به الإنسان من أعمال وما يصدر عنه من أقوال . ويقرب ابن تيمية فى ذلك ما يقوله علماء النفس المحدثون من تحليل السلوك الإنسانى إلى ظاهر ومستتر . وفى رأى ابن تيمية أن العبادة الحقة تشمل كلا من السلوكين : الظاهر والباطن ، وبحيث يكون هناك اتفاق تام بين هذين النوعين من السلوك ، وبين أوامر الدين وما يحبه الله تعالى ويرضاه .

السعادة والأمن النفسى

يرى ابن تيمية أن سعادة الإنسان وأمنه النفسى لا يتحققان بالفعل إلا بعبوديته التامة لله تعالى، وحبه له . يقول ابن تيمية : « . . فالقلب لا يصلح ، ولا يفلح ، ولا ينعم ، ولا يسر ، ولا يلتذ، ولا يطيب ، ولا يسكن ، ولا يطمئن ، إلاّ بعبادة ربه وحبه والإنابة ، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات ، لم يطمئن ، ولم يسكن إذ فيه فقر ذاتى إلى ربه ، من حيث هو معبوده ومحبوبه ومطلوبه ، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة ، والنعمة ، والسكون ، والطمأنينة»[2].

الكمال الإنسانى

يرى ابن تيمية أن عبودية الإنسان لله تعالى وحبه له لا يحققان له السعادة والأمن النفسى فحسب ، بل إنهما يحققان له أيضًا بلوغ أقصى الكمال الإنسانى . يقول ابن تيمية . « أكمل الخلق وأفضلهم وأعلاهم وأقربهم إلى الله ، وأقواهم ، وأهداهم : أتمهم عبودية لله . . » [3]. ويقول أيضًا : « إن كمال المخلوق فى تحقيق عبوديته لله ، وكلما ازداد العبد تحقيقًا للعبودية ، ازداد كماله وعلت درجته . . » [4].

إن كمال الإنسان ، إذن ، وسعادته فى الدنيا والآخرة ، إنما يتحققان ، فى رأى ابن تيمية ، بتحقيق العبودية لله تعالى وإن العبودية لله تعالى هى الغاية من خلق الله تعالى للإنسان .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١١٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٨٠ .

أمراض القلوب وشفاؤها

اهتم ابن تيمية بموضوع « أمراض القلوب وشفائها » ، فتناوله فى عدة فصول من كتاب « علم السلوك » . وقارن ، بغرض الشرح والتوضيح ، كما فعل الغزالى من قبل ، بين مرض البدن ومرض القلب ، أى مرض النفس . فذكر أن مرض البدن يحدث بسبب « فساد يكون فيه يفسد به إدراكه وحركته الطبيعية . فإدراكه إما أن يذهب كالعمى والصمم ، وإما أن يدرك الأشياء على خلاف ما هى عليه ، كما يدرك الحلو مرًا ، أو كما يخيّل إليه أشياء لا حقيقة لها فى الخارج . وأما فساد حركته الطبيعية ، مثل أن تضعف قوته عن الهضم ، أو مثل أن يبغض الأغذية التى يحتاج إليها ، ويحب الأشياء التى تضره ، ويحدث له من الآلام بحسب ذلك »(١).

ومرض القلب يشبه مرض البدن ، فهو « نوع فساد يحصل له فيفسد به تصوره وإرادته . فتصوره بالشبهات التى تعرض له حتى لا يرى الحق ، أو يراه على خلاف ماهو عليه ، وإرادته بحيث يبغض الحق النافع ، ويحب الباطل الضار »(٢). ويقول ابن تيمية أيضًا : إن مرض القلب ألم يحصل فى القلب ، أى فى النفس(٣). ويقول أيضًا فى موضع آخر : إن مرض القلب نوعان : «فساد الحس ، وفساد الحركة الطبيعية وما يتصل بها من الإرادية . وكل منهما يحصل بفقده ألم وعذاب . فكما أنه مع صحة الحس والحركة الإرادية الطبيعية تحصل اللذة والنعمة ، فكذلك بفسادهما يحصل الألم والعذاب »(٤). فهناك ، إذن ، ثلاث صفات يتميز بها مرض النفس ، فى رأى ابن تيمية ، هى : فساد ، أى اضطراب فى الحس والتصور ، أى فى الإدراك ، وفساد فى الحركة الطبيعية الإرادية ، أى فى السلوك ، وألم وعذاب يحدث فى النفس . وهذه الصفات الثلاث التى يذكرها ابن تيمية للمرض النفسى تتفق تمام الاتفاق مع ما وصل إليه علم الطب النفسانى الحديث فى وصف السلوك المضطرب بثلاث صفات رئيسية هى : الإدراك المختل أو المشوّه للواقع ، والسلوك غير الملائم ، والشعور بالتعاسة(٥). ويتضح من ذلك أن ابن تيمية قد سبق علماء الطب النفسانى الحديث بحوالى ستة قرون فى تحليل المرض النفسانى وتحديد صفاته التى يتميز بها .

---

(١) ابن تيمية : فصل فى مرض القلوب وشفائها . منشور فى مجلد « علم السلوك » ، المجلد العاشر من مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . مطبوع بإشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين (د. ت) ، ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٣ .　　(٣) المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٥) محمد عثمان نجاتى : علم النفس والحياة . مدخل إلى علم النفس وتطبيقاته فى الحياة . الطبعة الثالثة عشرة ، الكويت : دار القلم ، ١٩٩٢ ، ص ٤١٤ .

ويذهب ابن تيمية إلى أن الصحة ، سواء صحة البدن أو صحة النفس ، « تحفظ بالمثل ، وتزال بالضد ؛ والمرض يقوى بمثل سببه ، ويزول بضده . فإذا حصل للمريض مثل سبب مرضه زاد مرضه ، وزاد ضعفه ، حتى ربما يهلك . وإن حصل له ما يقوى القوة ، ويزيل المرض ، كان بالعكس »(١). ويقول ابن تيمية أيضًا فى هذا المعنى : « . . الصحة تحفظ بالمثل ، والمرض يزول بالضد . فصحة القلب تحفظ باستعمال أمثال ما فيها ، أو هو ما يقوى العلم والإيمان من الذكر والتفكر والعبادات المشروعة ، وتزول أمراضه بالضد ، فتزول الشبهات بالبيّنات ، وتزال محبة الباطل ببغضه ومحبة الحق » (٢). فعلاج مرض النفس يتم ، فى رأى ابن تيمية ، بالدين الشرعى(٣)، الذى يؤدى إلى إزالة الشبهات ، والتغلب على الشهوات .

ويذكرنا قول ابن تيمية بأن المرض يزول بضده بالغزالى الذى اتبع هذا الأسلوب فى علاج العادات والأخلاق السيئة ، كما بينا ذلك من قبل أثناء كلامنا عن الغزالى ، وبيّنا أنه سبق بذلك المعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين . وقد ذكر ابن تيمية نفس هذا الأسلوب فى علاج المرض النفسانى . ويبدو أنه تأثر برأى الغزالى فى هذا الموضوع .

ولا يهتم ابن تيمية بعلاج الأمراض النفسانية فحسب ، بل هو يهتم أيضًا بالوقاية منها قبل حدوثها . يقول ابن تيمية : « وكما أن الواجب الاحتماء عن سبب المرض قبل حصوله ، وإزالته بعد حصوله ، فهكذا أمراض القلب يُحتاج فيها إلى حفظ الصحة ابتداءً ، وإلى إعادتها ـ بأن عرض له المرض ـ دوامًا » (٤). ويرى ابن تيمية أن فى القرآن شفاءً لمرض النفس . يقول ابن تيمية : « والقرآن شفاء لما فى الصدور ، ومن فى قلبه أمراض الشبهات والشهوات . ففيه من البيّنات ما يزيل الحق من الباطل ، فيزيل أمراض الشبهة المفسدة للعلم والتصوّر والإدراك بحيث يرى الأشياء على ما هى عليه ، وفيه من الحكمة والموعظة الحسنة بالترغيب والترهيب والقصص التى فيها عبرة ، ما يوجب صلاح القلب ، فيرغب القلب فيما ينفعه ، ويرغب عما يضره » (٥).

نماذج من الأمراض النفسانية وعلاجها

الحسـد

الحسد مرض نفسانى ، وهو «البغض والكراهة لما يراه (الحاسد) من حسن حال المحسود»(٦). وهذا الحسد نوعان : أحدهما : هو كراهة النعمة على المحسود مطلقًا . ويتألم الحاسد ويتأذى

---

(١) فصل فى مرض القلوب وشفائها ، مرجع سابق ، ص ٩٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٩٥ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١١١ .

بوجود النعمة على الحسود ، ويلتذ بزوالها عنه . وهذا هو الحسد المذموم . والنوع الثانى هو أن يكره الحاسد فضل المحسود عليه ، فيجب أن يكون مثله أو أفضل منه . وهذا ما يسمى بالغبطة. وقد سُمِّى ذلك حسدًا لأن مبدأه هو كراهة أن يكون غيره أفضل منه . أما من أحبّ أن ينعم الله تعالى عليه مع عدم التفاته إلى أحوال الناس فهذا ليس عنده من الحسد شىء ، ويرى ابن تيمية أن غالب الناس يبتلون بهذا النوع من الحسد . وقد يسمى هذا النوع أيضًا المنافسة ، والتنافس ليس مذمومًا مطلقًا ، بل هو محمود فى الخير . قال تعالى : (إن الأبرار لفى نعيم ، على الأرائك ينظرون ، تعرّف فى وجوههم نضرة النعيم ، يسقون من رحيق مختوم ، ختامه مسك وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) (١).

ويقول ابن تيمية : إن مرض الحسد شائع بين الناس ، وخاصة بين النساء المتزوجات منهن بزوج واحد . وهو يقع كثيرًا أيضًا بين المتشاركين فى رئاسة ، أو مال إذا أخذ أحدهم قسطًا من ذلك وفات الآخر ، ويكون أيضًا بين النظراء لكراهة أن يفضل أحدهما الآخر عليه كحسد إخوة يوسف(٢) .

ويقول ابن تيمية فى علاج الحسد : « فمن وجد فى نفسه حسدًا لغيره فعليه أن يستعمل معه التقوى والصبر ، فيكره ذلك فى نفسه » (٣) ، وينهى نفسه عنه (٤) .

العشــق

العشق مرض نفسانى ، وهو المحبة المفرطة الزائدة عن الحد المحمود (٥) ، « وإذا قوى أثر فى البدن فصار مرضًا فى الجسم ، إما من أمراض الدماغ كالماليخوليا ، ولهذا قيل فيه هو مرض وسواسى شبيه بالماليخوليا ، وإما من أمراض البدن كالضعف والنحول ونحو ذلك » (٥) .

ومريض البدن قد يشتهى ما يضره ، فإذا لم يطعم ذلك تألم ، وإذا أطعم ذلك زاد مرضه . «فكذلك العاشق يضره اتصاله بالمعشوق مشاهدة وملامسة وسماعًا . بل ويضره التفكير فيه والتخيل له ، وهو يشتهى ذلك . فإن مُنع من مشتهاه تألم وتعذب ، وإن أعطى مشتهاه قوى مرضه ، وكان سببًا لزيادة الألم » (٦).

---

(١) المطففين : ٢٢ـ٢٦ ، المرجع السابق ، ص ١١١ — ١١٣ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٤ ـ ١٢٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٤ ـ ١٢٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

ويقول ابن تيمية : إن « القلب إنما خلق لأجل حبّ الله تعالى ، وهذه هى الفطرة التى فطر الله عليها عباده » [1]. « فالله سبحانه فطر عباده على محبته وعبادته وحده . فإذا تركت الفطرة بلا فساد كان القلب عارفًا بالله عابدًا له وحده » [2]. ويرى ابن تيمية أن حب الله وحده وإخلاص الدين له يقى القلبَ من حب أحد غيره ، فضلاً عن الابتلاء بالعشق . والقلب المحب لله تعالى ، المنيب إليه ، الخائف منه ، يصرفه عن العشق أمران .

أحدهما إنابته إلى الله ومحبته له والتذاذه الشديد بذلك ، فلا تبقى مع محبة الله محبة لمخلوق تزاحمه .

والثانى : خوفه من الله ، فإن الخوف الشديد من الله مضاد للعشق يصرفه [3].

ويرى ابن تيمية أن كل من أحب شيئًا ، سواء بعشق ، أو بغير عشق ، فإنه يمكن علاجه من هذه المحبة بأمرين : أحدهما بمحبة ما هو أحبّ إليه منه ، فتزاحمه وتصرفه . والآخر هو بخوف حصول ضرر يكون أبغض إليه من ترك ذلك الحب . « فإذا كان الله أحبّ إلى العبد من كل شىء، وأخوف عنده من كل شىء ، لم يحصل معه عشق ولا مزاحمة ، إلاّ عند غفلة أو عند ضعف هذا الحب والخوف » [4].

ولما كانت الصحة ، سواء كانت صحة الأبدان ، أو صحة النفوس ، تحفظ بالمثل ، والمرض يُدفع بالضد ، فإن صحة القلب بالإيمان تحفظ بالمثل ، وهو ما يورث القلب إيمانًا من العلم النافع والعمل الصالح ، فتلك أغذية له » [5].

ويلاحظ أن ابن تيمية قد استخدم فى علاج العشق أسلوب العلاج بالضد ، وهو الخوف من الله تعالى ، فالخوف هو ضد الحب . كما يلاحظ أيضًا أنه عالج الحسد بالتقوى وكراهية الحاسد ذلك فى نفسه . وتقوى الله تعالى ، وكراهية الحسد إنما يحدثان حالة نفسية مضادة للحسد وتعمل على مقاومته . فأساس علاج الأمراض النفسانية ، عند ابن تيمية ، هو ، إذن ، العلاج بالضد ، كما فعل ابن حزم والغزالى من قبل .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

الفصـل الرابع عشر

ابـن قـيّـم الجـوزيـة

٦٩١ هـ (١٢٩٢ م) ـ ٧٥١ هـ (١٣٥٠ م)

حيــــاته

هو محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعى[١] الدمشقى أبو عبد الله شمس الدين ، الشهير بابن قيّم الجوزية [٢]. وكان أبوه قيّمًا على الجوزية ، وكان هو إمامًا بالمدرسة الجوزية ، ومدرسًا بالصدرية [٣]. ولد بدمشق سنة ٦٩١ هـ (١٢٩٢ م) ، ونشأ فى أسرة كريمة ذات علم وفضل . فكان أبوه عالمًا درس ابن القيم عليه وتأثر به . وقد كان ابن القيم من أركان الإصلاح الإسلامى ، شهد له العلماء بالفضل والعلم . وعنى بالحديث وفنونه ، وبالفقه ، والشريعة ، وعلم الكلام ، والتصوف ، واللغة العربية ، والنحو . وكان تلميذًا لابن تيمية ، وكان يحبه ويلازمه ، ويؤيده فى أقواله ، وينتصر له ، وإن كان أحيانًا يناقشه فى بعض أقواله . وهو الذى هذَّب كتبه ونشر علمه .

وقد أصاب ابن قيم الجوزية من الأذى ما أصاب أستاذه ابن تيمية ، فقد اعتقل معه بقلعة دمشق ، بعد أن طيف به على جمل مضروبًا بالعصى . وكان يشتغل فى مدة حبسه بالعبادة وتلاوة القرآن ، والتأمل والتفكر . ولم يفرج عنه إلاّ بعد وفاة ابن تيمية .

وكان ابن القيم حسن الخُلق ، محبوبًا من الناس ، وكان يختلف فى شخصيته عن ابن تيمية .

---

(١) الزرعى نسبة إلى زرع وهى قرية من حوران .

(٢) الجوزية مدرسة بناها محيى الدين بن الحافظ أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى بسوق القمح بدمشق .

(٣) الصدرية مدرسة . انظر : عبد العظيم عبد السلام شرف الدين : ابن قيّم الجوزية ، عصره ومنهجه وآراؤه فى الفقه والعقائد والتصوف ، الطبعة الثالثة . الكويت : دار القلم ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٤ م ، ص ٦٧ ؛ خير الدين الزركلى : مرجع سابق ، المجلد السادس ، ص ٥٦ ؛ مقدمة كتاب الروح لابن قيّم الجوزية ، تحقيق ودراسة السيد الجميلى ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م ، ص ١١ .

فقد كان ابن تيمية ثائرًا عنيفًا ، يهاجم بشدة وعنف ، بينما كان ابن قيم الجوزية هادئًا متزنًا يميل إلى الحوار والإقناع العقلى .

وكان من أهم أهداف ابن قيّم الجوزية الدعوة إلى مذهب السلف الذى يمثل الدين خاليًا من الآراء المنحرفة . واهتم بالتحرر الفكرى ، ونبذ التقليد ، ودعا إلى تفهم روح الشريعة والعمل بروحها ، ودعا إلى الاجتهاد [1].

وتوفى فى سنة ٧٥١ هـ (١٣٥٠ م) وقد ناهز الستين من عمره .

مـؤلفـاته

لابن قيم الجوزية مؤلفات كثيرة فى الفقه ، والأصول ، والتصوف ، وعلم الكلام ، والسير ، والتاريخ . وكان واسع الثقافة ملمًا بكثير من العلوم التى كانت معروفة فى وقته [2]. ويهمنا من مؤلفاته ماله علاقة بعلم النفس ، وهى :

١ ـ الروح . تحقيق ودراسة السيد الجميلى ، الطبعة الثانية . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م .

٢ ـ تحفة المودود بأحكام المولود . تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ، دمشق : مكتبة دار البيان ، ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م .

٣ ـ مفتاح دار السعادة . جزءان فى مجلد واحد . بيروت : دار الكتب العلمية (د. ت) .

٤ ـ روضة المحبين ونزهة المشتاقين . القاهرة : دار الفكر العربى ، (د. ت) .

٥ ـ طريق الهجرتين وباب السعادتين ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٨٠ .

٦ ـ رسالة فى أمراض القلوب . تحقيق محمد حامد الفقى . الرياض : دار طيبة ، ١٤٠٣ هـ .

حقيقـة النفـس

يستخدم ابن قيم الجوزية لفظى الروح والنفس بمعنى واحد ، ويقول : إن هذا هو ما ذهب إليه جمهور العلماء [3]. وقد استعرض آراء السابقين فى حقيقة النفس ، وذكر أن منهم من قال : إن النفس جسم ؛ ومنهم من قال : إنها عرض ؛ ومنهم من قال : إنها ليست شيئًا أكثر من اعتدال

---

(١) عبد العظيم عبد السلام شرف الدين ، مرجع سابق ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٤ ـ ٧٦ .

(٣) ابن قيم الجوزية : كتاب الروح : تحقيق ودراسة السيد الجميلى ، ط ٢ . بيروت : دار الكتاب العربى ١٩٨٦ ، ص ٣٢٥ ، ٣٢٩ .

الطبائع الأربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ ومنهم من قال : إنها معنى آخر غير الطبائع الأربع ؛ ومنها من قال إنها الدم الصافى الخالص من الكدر والعفونات ؛ ومنهم من قال : إنها النسيم الداخل والخارج بالتنفس ؛ ومنهم من قال : إنها ليست جسمًا ولا عرضًا ، وهى ليست فى مكان ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض ، ولا هى فى العالم ولا خارجه ولا بجانبه ولا مباينة ، وهذا قول المشائين . ويذكر قول ابن حزم فى النفس بأنها جسم ذات طول وعرض وعمق وذات مكان ، وهى مصرفة للجسد . ويقول ابن القيم إن كل هذه الأقوال السابقة فى النفس باطلة [1].

إن القول الصحيح فى النفس عند ابن قيم الجوزية هو أنها : « جسم نورانى علوى خفيف حىّ متحرّك ينفذ فى جوهر الأعضاء ويسرى فيها سريان الماء فى الورد ، وسريان الدهن فى الزيتون ، والنار فى الفّحم . فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقى ذلك الجسم اللطيف مشابكًا لهذه الأعضاء وإفادتها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية » [2]. ويستدل ابن القيم على صحة هذا القول بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة ، ويذكر كثيرًا من الآيات والأحاديث التى تدل على صحة هذا القول فى النفس [3].

ويذكر ابن القيم ما يقوله كثير من الناس عن أن للإنسان « ثلاث أنفس ، نفس مطمئنة ، ونفس لوامة ، ونفس أمارة ، وأن منهم من تغلب عليه هذه ، ومنهم من تغلب عليه الأخرى ، ويحتجون على ذلك بقوله تعالى : (يأيتها النفس المطمئنة [4]) ، وبقوله تعالى : (لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة [5]) ، وبقوله تعالى : (إن النفس لأمارة بالسوء [6]) . » [7]. ويقول ابن القيم إن نفس الإنسان ، فى الحقيقة ، واحدة ، ولها صفات ثلاث ، وهى تسمى باسم الصفة الغالبة عليها ، فتسمى مطمئنة باعتبار طمأنينتها إلى الله تعالى بعبوديته ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه . أما النفس اللوامة فقد قيل عنها إنها سميت كذلك لأنها لا تلبث على حال واحدة لكثرة تلومها ، أى ترددها وتقلبها وتلوّمها . وقيل فيها أيضًا إنها سميت كذلك لكثرة لومها لصاحبها . وأما النفس الأمارة فهى التى تأمر بكل سوء . والنفس الإنسانية « نفس واحدة ، تكون أمارة ، ثم لوامة ، ثم مطمئنة وهى غاية كمالها وصلاحها » [8].

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٩ .
(٤) الفجر : ٢٧ .
(٥) القيامة : ١ ، ٢ .
(٦) يوسف : ٥٣ .
(٧) كتاب الروح ، ص ٣٣٠ .
(٨) المرجع السابق ، ص ٣٣٠ ـ ٣٤٠ ؛ رسالة فى أمراض القلوب ، تحقيق محمد حامد الفقى . الرياض : دار طيبة ، ١٤٠٣ هـ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ .

ويلاحظ التشابه بين أقوال ابن القيم عن هذه الصفات الثلاث للنفس ، وبين ما قاله ابن تيمية عنها من قبل (١).

ويذكر ابن قيم الجوزية أثناء كلامه عن المحبة فى كتاب « روضة المحبين ونزهة المشتاقين » تقسيم الفلاسفة للنفس إلى أنواع ثلاثة ، متأثرين فى ذلك برأى أفلاطون ، ويذكر أنواع المحاب التى يحبها كل نوع منها . وهذه الأنواع هى :

(أ) نفس سماوية علوية ، ومحبتها منصرفة إلى المعارف واكتساب الفضائل والكمالات الممكنة للإنسان ، واجتناب الرذائل .

(ب) نفس سبعية غضبية ، ومحبتها منصرفة إلى القهر والبغى والعلوّ فى الأرض والتكبر والرئاسة على الناس بالباطل .

(جـ) نفس حيوانية شهوانية ، ومحبتها منصرفة إلى المأكل والمشرب والمنكح (٢).

ويفهم من سياق كلام ابن القيم أن هذه الأنواع الثلاثة للنفس ليست أقسامًا للنفس مستقلة بعضها عن بعض ، كما أنها ليست نفوسًا ثلاثًا ، بل هى قوى ثلاث لنفس واحدة (٣).

الحواس والإدراك الحسى

تناول ابن قيم الجوزية الحواس والإدراك الحسى أثناء كلامه عن آيات الله سبحانه وتعالى فى خلق الإنسان ، فذكر حكمة الله تعالى فى جعل الحواس الخمس وآلات الإدراك الحسى كلها فى الرأس ، وجعل حاسة البصر فى مقدمه ليكون كالطليعة والحرس الكاشف للبدن . وذكر تركيب العين من سبع طبقات ، لكل طبقة منها وصف مخصوص ، ومنفعة مخصوصة ، لو فقدت واحدة منها أو زالت عن هيئتها وموضعها تعطلت وظيفة الإبصار . وأركز الله سبحانه وتعالى داخل تلك الطبقات إنسان العين بقدر العدسة تبصر به جميع المرئيات .

وتكلم عن خلق الله تعالى للأذن وجعلها مجوفة كالصدفة لتجمع الصوت وتؤديه إلى الصماخ ، وجعل فيها غضونًا وتجاويف واعوجاجات لتمسك الهواء والصوت الداخل فتكسر حدته ثم تؤديه إلى الصماخ .

---

(١) انظر الفصل الثالث عشر ، ص ٢٧٢ .
(٢) روضة المحبين ونزهة المشتاقين . القاهرة : دار الفكر العربى (د . ت) ، ص ٢٥٩ ـ ٢٧٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥ .

وذكر حكمة الله تعالى فى خلق الأنف الذى نستنشق به الهواء ، والذى أودع فيه سبحانه وتعالى حاسة الشم التى بها ندرك أنواع الروائح الطيبة والخبيثة .

وذكر حكمة الله تعالى فى خلق الفم الذى أودع الله تعالى فيه حاسة الذوق وآلة الكلام ، وهو اللسان أشرف الأعضاء بعد القلب ، ومنزلته من القلب منزلة ترجمانه ووزيره .

وذكر حكمة الله تعالى فى خلق حاسة اللمس التى أودعها فى اللحم ، وبها ندرك جميع أنواع الملموسات .

وذكر حكمة الله تعالى فى جعله فى الرأس ثلاث خزائن متصلة بعضها ببعض ، خزانة فى مقدمه ، وخزانة فى وسطه ، وخزانة فى آخره ، وأودع فيها من أسراره ما أودعها من الذكر والفكر والتعقل (١) .

وذكر حكمة الله تعالى فى خلق القلب ، فهو الملك المستخدم لجميع آلات البدن ، « وهو أشرف أعضاء البدن ، وبه قوام الحياة ، وهو منبع الروح الحيوانى ، والحرارة الغريزية ، وهو معدن العقل ، والعلم ، والحلم ، والشجاعة ، والكرم ، والصبر ، والاحتمال ، والحب ، والإرادة ، والرضا ، والغضب ، وسائر صفات الكمال . فجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة وقواها إنما هى جند من أجناد القلب » (٢) .

وأشار ابن القيم إلى الخلاف بين العلماء حول مركز العقل ، هل هو فى القلب أم فى المخ ، وقال : إن الصواب عنده هو : « أن مبدأه ومنشأه من القلب ، وفروعه وثمرته فى الرأس . والقرآن قد دل على هذا بقوله : (أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) (٣). وقال : (إن فى ذلك ذكرى لمن كان له قلب) (٤). ، ولم يرد بالقلب هنا مضغة اللحم المشتركة بين الحيوانات ، بل المراد ما فيه من العقل واللب » (٥).

وذكر ابن القيم أيضًا الأوساط التى يتم خلالها تأثير المحسوسات فى الحواس ، فذكر أن وسط حاسة البصر هو الضياء والشعاع ، فلو منع الضياء والشعاع لم تبصر العين . ووسط حاسة السمع الهواء الذى يحمل الأصوات فى الجو ثم يودعها فى الأذن فتحويه وتنقله إلى القوة السامعة . ولولا الهواء لما سمع الإنسان شيئًا . ووسط حاسة الشم النسيم اللطيف الذى يحمل الرائحة

---

(١) مفتاح دار السعادة ، جـ١ ، بيروت : دار الكتب العلمية (د. ت) ص ١٨٩ ـ ١٩٤ .
(٢) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ١٩٣ .
(٣) الحج : ٤٦ . (٤) ق : ٣٧ .
(٥) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

ويؤديها إلى حاسة الشم فيدركها ، ولولاه لما شمَ الإنسان شيئًا . ووسط حاسة الذوق اللعاب ، أو الريق المتحلل فى الفم الذى تدرك به القوة الذائقة طعوم الأشياء . وليس للعاب طعم ، وإلاَّ كان يحيل تلك الطعوم إلى طعمه فلا يحس الإنسان طعم المطعومات . أما حاسة اللمس فإنهاتدرك الملموسات بلا واسطة ، لأنها تدرك بالاجتماع والملامسة ، فلم تحتج إلى واسطه (١) .

ويشير ابن القيم إلى تأثر الإدراك الحسى بميول الإنسان وأهوائه ، فيقول : « فالناظر بعين العداوة يرى المحاسن مساوئ ، والناظر بعين المحبة عكسه . وما سلم من هذا إلا من أراد الله كرامته ، وارتضاه لقبول الحق . وقد قيل :

وعين الرضا عن كل عيب كليلة كما أن عين السخط تبدى المساويا » (٢).

العقــــل

يشيد ابن قيم الجوزية بقيمة العقل وفضله ، فهو آلة كل علم وميزانه الذى به يعرف صحيحه من سقيمه . ويذكر قول بعض الحكماء السابقين وهو أن : « العقل ملك ، والبدن وروحه وحواسه وحركاته كلها رعية له ، فإذا ضعف عن القيام عليها وتعهدها وصل الخلل إليها كلها»(٣).

ويقول ابن القيم : إن « العقل عقلان : عقل غريزة ، وهو أب العلم ومربيه ومثمرة ، وعقل مكتسب مستفاد ، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته . فإذا اجتمعا فى العبد فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء واستقام له أمره ، وأقبلت عليه جيوش السعادة من كل جانب . وإذا فقد أحدهما فالحيوان البهيم أحسن حالاً منه ، وإذا انفرد انتقص الرجل بنقصان أحدهما » (٤).

ويذكر ابن القيّم أن « من الناس من يرجح صاحب العقل الغريزى ، ومنهم من يرجح صاحب العقل المكتسب . والتحقيق أن صاحب العقل الغريزى الذى لا علم له ولا تجربة عنده آفته التى يؤتى منها الإحجام وترك انتهاز الفرص ، لأن عقله يعقله عن انتهاز الفرص لعدم علمه بها . وصاحب العقل المكتسب يؤتى من الإقدام ، فإن علمه بالفرص وطرقها يلقيه على المبادرة إليها ، وعقله الغريزى لا يطيق رده عنها ، فهو غالبًا يؤتى من إقدامه ، والأول من إحجامه »(٥).

---

(١) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .
(٢) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ١٤١ .
(٣) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ١١٧ .
(٤) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ١١٧ .
(٥) المرجع السابق ، جـ١ ، ص ١١٧ .

وإن أفضل العقول وأكملها هو ما اجتمع فيه العقل الغريزى والعقل المكتسب المستفاد من مشكاة النبوة (١). ويقرب ما قاله ابن القيم عن العقل الغريزى والعقل المكتسب مما يقوله علماء النفس المحدثون عن الجانب الفطرى والجانب المكتسب من الذكاء .

ويقسم ابن القيم العقل أيضًا إلى عقل علمى وعقل عملى ، كما فعل الفلاسفة السابقون مثل الفارابى وابن سينا ، وذكر وجود فروق فردية بين الناس من حيث تفوّق وغلبة أحد هذين العقلين على الآخر . فمن الناس من تكون قوته العقلية العلمية أقوى وأغلب القوتين عليه ، ويكون ضعيفًا فى القوة العقلية العملية . ومنهم من يكون عكس ذلك . يقول ابن القيم : « فمن الناس من يكون له القوة العلمية الكاشفة عن الطريق ومنازلها وأعلامها وعوارضها ومعاثرها ، وتكون هذه القوة أغلب القوتين عليه ، ويكون ضعيفًا فى القوة العملية ، يبصر الحقائق ولا يعمل بموجبها ، ويرى المتالف والمخاوف والمعاطب ولا يتوقاها ، فهو فقيه ما لم يحضر العمل ، فإذا حضر العمل شارك الجهال فى التخلف ، وفارقهم فى العلم . وهذا هو الغالب على أكثر النفوس المشتغلة بالعلم ، والمعصوم من عصمه الله ولا قوة إلا بالله . ومن الناس من تكون له القوة العملية الإرادية وتكون أغلب القوتين عليه . وتقتضى هذه القوة السير والسلوك والزهد فى الدنيا والرغبة فى الآخرة والجد والتشمير فى العمل ، ويكون أعمى البصر عند ورود الشبهات فى العقائد ، والانحرافات فى الأعمال والأقوال والمقامات ، كما كان الأول ضعيف العقل عند ورود الشهوات . فداء هذا من جهله ، وداء الأول من فساد إرادته وضعف عقله . . » (٢).

الحاجات والدوافع

أشار ابن القيم إلى حكمة الله تعالى فى أن أودع فى الإنسان بواعث ومستحثات تدفعه إلى القيام بالأفعال التى فيها قوامه وبقاؤه ومصلحته ، فأودع فيه من القوى والشهوة والإرادة ما يوجب حركته الدائمة وسعيه فى طلب ما يصلحه ، ودفع ما يضره . وأشار إلى ما يصاحب الحاجة الفسيولوجية من آلام ، فالجوع ، والعطش ، والبرد والحر ، والتعب يصاحبها آلام تدفع الإنسان والحيوان إلى القيام بالأفعال التى تسد هذه الحاجات ، وتزيل هذه الآلام . فالجوع والعطش يستحثان الإنسان إلى طلب الأكل والشرب لما فيهما من قوام البدن وحياته ، وبالأكل والشرب تزول آلام الجوع والعطش . وهكذا الأمر بالنسبة لحاجات البدن الفسيولوجية الأخرى ، فإن إشباعها يزيل الآلام

---

(١) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١١٧ .

(٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٨٠ م ، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ .

المصاحبة لها ، ويسبب الشعور باللذة [1]. ويلاحظ أن ما يقوله ابن القيم عن الحاجات والدوافع يماثل ما يقوله علم النفس الحديث .

الانفعالات والعواطف

ناقش ابن قيم الجوزية كثيرًا من الانفعالات والعواطف الهامة فى حياة الإنسان ، مثل الحزن ، والخوف ، والمحبة ، والشوق ، والعشق .

(أ) الحـزن [2]

الحزن انخلاع عن السرور ، وملازمة الكآبة لتأسف عن فائت ، أو توجّع لممتنع . ولم يأمر الله تعالى به ولا أثنى عليه ، ولا رتّب عليه جزاء ولا ثوابًا ، بل نهى عنه كقوله تعالى : (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين) [3]. وكقوله تعالى : (ولا تحزن عليهم ولا تك فى ضيق مما يمكرون) [4]. فالحزن بلية من البلايا نسأل الله دفعها وكشفها . ولهذا يقول أهل الجنة : (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) [5]. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من الحزن فى دعائه المأثور : « اللهم إنى أعوذ بك من الهمّ والحزن . . » [6]. والهم والحزن قرينان ، فإذا كان الألم الوارد على القلب على شىء مضى فهو الحزن ، وإذا كان على شىء فى المستقبل فهو الهمّ .

والحزن مضر بالإنسان ، فهو يضعف القلب ، ويوهن العزم ، ومضرّ بالإرادة . فالحزن مرض من أمراض القلب يمنعه من نهوضه وسيره وتشميره . والحزن على ما فات غير مجدٍ ، بل الذى ينفع الإنسان هو أن يستقبل السير ، ويجد ويشمّر ويبذل جهده .

ويقول ابن القيم : إن النفس إذا كانت صغيرة ، وورد عليها مكروه ، اشتغلت بفكرها فيه ، وانشغلت عن التفكير فى الأسباب التى تمكنها من دفعه والتخلص منه ، وهذا هو ما يورث الحزن . أما إذا كانت النفس كبيرة شريفة فإنها لا تفكر فيه ، بل تفكر فى الطرق والأسباب التى تمكنها من دفعه والخروج منه .

ويرى ابن القيم أن عبادة الله تعالى وحبه من أهم العوامل فى علاج الحزن ، فإن ذلك يكشف عن القلب الهموم والغموم والأحزان ، ويغمر القلب بالسرور والفرح .

---

(١) مفتاح دار السعادة ، جـ ١ ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٨ .
(٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٨ .
(٣) آل عمران : ١٣٩ . (٤) المائدة : ٢٦ .
(٥) فاطر : ٣٤ . (٦) رواه أبو داود عن أبى سعيد الخدرى .

(ب) الخــوف (١)

الخوف انفعال يحدث بسبب توقع مكروه . ويركز ابن القيم مناقشته لانفعال الخوف فى الناحية الدينية فقط ، فيتكلم عن الخوف من الله تعالى الذى يعتبر ركنًا هامًا من أركان الإيمان . قال تعالى : (فلا تخشوا الناس واخشون) (٢). وقد أثنى سبحانه وتعالى على الأنبياء عليهم السلام بالخوف منه . قال تعالى : (إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبًا ورهبًا) (٣). وكلما كان العبد بالله أعلم ، كان له أخوف . قال تعالى : (إنما يخشى الله من عباده العلماء) (٤).

(جـ) المحبــة

ناقش ابن القيّم عاطفة المحبة وذكر ما قاله عنها أبو العباس بن العريف(٥) فى كتابه « محاسن المجالس » ، وشرحه وعلق عليه . وذكر كثيرًا من الحدود التى قيلت فى المحبة ، وذكر منها ما قاله أبو العباس وهى أنها وجود تعظيم فى القلب يمنع الانقياد لغير محبوبه ، وإيثار المحبوب على غيره ، وموافقة المحبوب دائمًا . وذكر أيضًا كثيرًا من الحدود الأخرى التى قيلت فى المحبة ، نذكر منها : إنها ميل القلب إلى محبوبه ، وتعلّق القلب بالمحبوب ، وانصباب القلب إليه ، وسكونه إليه ، واشتغاله به بحيث لا يفرغ لغيره (٦).

وذكر ابن القيم أن دواعى المحبة وأسبابها ثلاثة أمور : أحدها قائم بالمحبوب ، وهو جماله وصفاته التى تدعو إلى محبته . والثانى قائم بالمحبّ ، وهو شعوره بهذا الجمال وهذه الصفات . والثالث هو العلاقة بين المحب والمحبوب وهى الموافقة والملاءمة بين روحيهما ، وهو من أقوى أسباب المحبة . ومتى قويت هذه الأمور الثلاثة قويت المحبة واستحكمت ، وإذا ضعفت هذه الأمور الثلاثة جميعها ، أو ضعف أحدها ضعفت المحبة تبعًا لذلك (٧).

والموافقة أو الملاءمة بين المحب والمحبوب هو « اتفاق أخلاق ، وتشاكل أرواح ، وشوق كل نفس إلى مشاكلها ، فإن شبه الشىء ينجذب إليه بالطبع ، فتكون الروحان متشاكلتين فى أصل

---

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ص ٣٤٨ـ ٣٥٤ .
(٢) الأنبياء : ٩٠ .	(٣) المائدة : ٤٤ .
(٤) فاطر : ٢٨ .
(٥) هو ابن الصائف أبو العباس بن محمد الصفهاجى الأندلسى المعروف بابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ كما جاء فى كشف الظنون . انظر : « طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ص ٣٦٤ ، هامش رقم ١ .
(٦) طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ص ٣٦٥ـ ٣٨٢ .
(٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

الخلقة ، فتنجذب كل منهما إلى الأخرى بالطبع » [1]. ولذلك قيل : إن العشق « هو تشاكل النفوس وتمازجها فى الطباع المخلوقة » [2].

وإذا كان سبب المحبة هو المشاكلة والملاءمة بين روحى المحب والمحبوب ثبتت المحبة وتمكنت ودامت . أما إذا لم يكن سببها المشاكلة والملاءمة ، وإنما كانت محبة لغرض من الأغراض زالت عند انقضائه [3].

ويلاحظ وجه الشبه الكبير بين ما قاله ابن القيم عن أسباب المحبة وما قاله عنها من قبل ابن حزم [4]. ومن الثابت أن ابن القيم قد اطلع على كتاب « طوق الحمامة فى الألفة والآلاف » لابن حزم ، إذ أنه يقول صراحة إنه يذكر رأى ابن حزم فى أسباب المحبة [5].

وتكلم ابن القيم أيضًا عن العلامات التى تعبّر عن المحبة ، ويلاحظ أنه تأثر كثيرًا بما قاله ابن حزم من قبل فى هذا الموضوع . ومن علامات المحبة التى يذكرها ابن القيم إدمان النظر إلى المحبوب ، وإقبال العين عليه ، فترى نظر المحب تدور مع محبوبه كيف دار . وإغضاء المحب نظره عند نظر المحبوب إليه ، وخفض طرفه نحو الأرض لمهابته له وحيائه منه ، وكثرة ذكر المحب لمحبوبه ، وانقياده لأمره ، وإيثاره على نفسه ، والإقبال على حديثه ، وإلقاء سمعه كله إليه بحيث يفرغ لحديثه سمعه وقلبه ، واتحاد مراد المحب والمحبوب ، ومحبة دار المحبوب وبيته وكل ما نسب إليه فهو محبوب ، كما يعبر عن ذلك الشاعر بقوله :

أمـر على الديـار ديـار ليلـى ... أقبـل ذا الجدار وذا الجـدارا
وما حب الديار شغفن قلبى ... ولكن حب من سكن الديارا

ومن علامات المحبة أيضًا انجلاء هموم المحب وغمومه إذا زار محبوبه أو زاره ، وعودها إذا فارقه . ومنها البهت والروعة اللتان تحصلان له عند مواجهة المحبوب ، أو عند سماع ذكره ، ولاسيما إذا رآه فجأة . ومنها غيرته على محبوبه ، وسروره بما يسر به محبوبه كائنًا ما كان ، وإن كرهته نفسه . ومنها حب الوحدة ، والأنس بالخلوة والتفرد عن الناس ، واستكانته لمحبوبه وخضوعه وذله له . ومنها ما يبديه المحبان كل منهما للآخر من مناجاة ، وملاطفة ، وإشارة ، وعتاب ،

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٧٢ .
(٤) انظر الفصل السابع ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

وشكوى [1] . ومن الواضح تأثر ابن القيم كثيرًا بما قاله ابن حزم عن علامات المحبّة ، فهو ينقل كثيرًا من آرائه .

(د) الشـوق

يذكر ابن القيم تعريف أبى العباس بن العريف للشوق بأنه : « هبوب القلب إلى غائب ، وإعواز الصبر عن فقده ، وارتياح السر إلى طلبه » [2]. ويعرف ابن القيم الشوق أيضًا بأنه « سفر القلب فى طلب محبوبه ، بحيث لا يقر قراره حتى يظفر به ويحصل عليه . وقيل هو لهيب ينشأ بين أثناء الحشا ، سببه الفرقة . فإذا وقع اللقاء أطفأ ذلك اللهيب . وقيل الشوق هبوب القلب إلى محبوب غائب . وقال ابن خفيف : الشوق ارتياح القلوب نحو المحبوب من غير منازع . ويقال الشوق انتظار اللقاء بعد البعاد » [3].

ويذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الشوق والمحبة أيهما أعلى ؟ فقالت طائفة : إن المحبة أعلى ، واحتجوا على ذلك بأن الشوق أثر من آثار المحبة ، فهى الأصل وهو الفرع . ثم إن الشوق إنما يكون مع غيبة المحبوب ، وأما مع حضوره ولقائه فلا شوق . فالشوق يزول مع اللقاء ، أما المحبة فلا تزول . وقالت طائفة أخرى إن الشوق أعلى من المحبة ، لأنه يلهى المحب عن كل شىء يشغله عمن يشتاق إليه [4].

واختلف الرأى فى أمر الشوق ، هل هو يزول باللقاء أم يقوى ؟ « فقالت طائفة : إن الشوق يزول باللقاء ، لأنه طلب ، فإذا حصل المطلوب زال الطلب ، لأن تحصيل الحاصل محال ، ولا معنى للشوق إلى شىء حاصل ، وإنما يكون الشوق إلى شىء مراد الحصول ، محبوب الإدراك . وقالت طائفة أخرى : ليس كذلك ، بل الشوق يزيد بالوصول واللقاء ، ويتضاعف بالدنو . ولهذا قال القائل :

وأعظـم ما يكـون الشـوق يومـًا ... إذا دنـت الديـار من الديـار

. . . والقولان حق . وفصل الخطاب فى المسألة أن المحب إذا اشتاق إلى لقاء محبوبه ، فإذا حصل له اللقاء زال ذلك الشوق الذى كان متعلقًا بلقائه ، وحصل شوق آخر أعظم منه وأبلغ إلى

(1) المرجع السابق ، ص ٢٥٢ ـ ٢٧٦ ؛ طريق الهجرتين وباب العادتين ، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٧ .
(2) طريق الهجرتين وباب السعادتين ، ص ٤٠١ .
(3) المرجع السابق ، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ .
(4) المرجع السابق ، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ .

ما يزيد قربه والحظوة عنده . . . فاعلم أن الشوق نوعان : شوق إلى اللقاء ، فهذا يزول باللقاء ، وشوق فى حال اللقاء ، وهو تعلق الروح بالمحبوب تعلقًا لا ينقطع أبدًا ، فلا تزال الروح مشتاقة إلى مزيد هذا التعلق وقوته اشتياقًا لا يهدأ . وقد أفصح بعض المحبين للمخلوق عن هذا المعنى بقوله :

« أعانقها والنفس بعد مشوقة ... إليها وهل بعد العناق تدان
وألثم فاها كى تزول صبابتى ... فيشتد ما ألقى من الهيمان » (١)

(هـ) العشـق

ذكر ابن القيم رأى كثير من الطوائف فى العشق مثل الأطباء والفلاسفة والأدباء وغيرهم . وذكر أن الأطباء يرون أن العشق : « مرض وسواسى شبيه بالماليخوليا يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والتماثيل ، وسببه النفسانى الاستحسان والفكر . . » (٢). وذكر أن الفلاسفة المشائين يرون أن العشق : « اتفاق أخلاق وتشاكل محبات وتجانسها ، وشوق كل نفس إلى مشاكلها ومجانسها فى الخلقة القديمة قبل إهباطها إلى الأجساد » (٣). وقال ابن القيم : إن هذا الرأى مبنى على قولهم الفاسد بتقديم النفوس على الأبدان (٤). كما ذكر ابن القيم رأى الجاحظ فى العشق ، وهو أنه « اسم لما فضل عن المحبة ، كما أن السرف اسم لما جاوز الجود ، والبخل اسم لما جاوز الاقتصاد ، فكل عشق يسمى حبًا ، وليس كل حب يسمى عشقًا ، والمحبة جنس ، والعشق نوع منها » (٤).

واختلف الناس فى العشق ، هل هو اضطرارى أم اختيارى ؟ فقالت طائفة : إنه اضطرارى ، وهو بمنزلة محبة الظمآن للماء البارد ، والجائع للطعام ، وهذا مما لا يملك . وقالت طائفة أخرى إنه اختيارى تابع لهوى النفس وإرادتها . فهو حركة اختيارية للنفس نحو محبوبها ، وليس بمنزلة الحركات الاضطرارية التى لا تدخل تحت قدرة الفرد . ويذهب ابن القيم إلى أن « فصل النزاع بين الفريقين أن مبادئ العشق وأسبابه اختيارية داخلة تحت التكليف . فإن النظر والتفكر والتعرض للمحبة أمر اختيارى . فإذا أتى بالأسباب كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره » (٥).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩ .
(٢) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، ص ١٤٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٤١ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٤٥ ـ ١٥٠ .

ويشبه ابن القيم العشق بالسكر ، فتناول السكر اختيارى ، أما ما يتولد عنه فاضطرارى . وبالمثل ، فإن متابعة النظر ، واستدامة الفكر بمنزلة شرب الخمر ، أمر اختيارى ، فإذا حصل العشق من ذلك أصبح أمرًا اضطراريًا (١).

اللـذة والألـم

يعرِّف ابن القيم اللذة والألم بنفس التعريف الذى قال به الفلاسفة ، فيقول : إن اللذة هى إدراك الملائم ، والألم هو إدراك المنافى . ويذكر أن شيخه ابن تيمية قال : « إن الصواب أن يقال إدراك الملائم سبب اللذة ، وإدراك المنافى سبب الألم ، فاللذة والألم ينشآن عن إدراك الملائم والمنافى ، والإدراك سبب لهما » (٢) ، وليس الإدراك ذاته هو اللذة أو الألم ، كما يقول الفلاسفة . وقد سبق أن ذكرنا ذلك أثناء كلامنا عن ابن تيمية (٣).

إن أقسام اللذة ، عند ابن القيم ، ثلاثة : لذة جثمانية ، ولذة خيالية وهمية ، ولذة عقلية روحانية . « فاللذة الجثمانية لذة الأكل والشرب والجماع . وهذه اللذة يشترك فيهما مع الإنسان الحيوان البهيم ، فليس كمال الإنسان بهذه اللذة لمشاركة أنقص الحيوانات له فيها » (٤).

« أما اللذة الوهمية الخيالية فلذة الرئاسة والتعاظم على الخلق ، والفخر ، والاستطالة عليهم . وهذه اللذة وإن كان طلابها أشرف نفوسًا من طلاب اللذة الأولى ، فإن آلامها وماتوجبه من المفاسد والمضار أعظم من التذاذ النفس بها . . . فليست هذه فى الحقيقة بلذة وإن فرحت بها النفس وسرت بحصولها . . . وقد قيل : إنه لا حقيقة للذة فى الدنيا ، وإنما غايتها دفع الألم ، كما يدفع ألم الجوع والعطش وألم الشهوة بالأكل والشرب والجماع . ولذلك يدفع ألم الخمول وسقوط القَدْر عند الناس بالرئاسة والجاه » (٥). ويقرب ما يقوله ابن القيم عن لذة الرئاسة والتعاظم والجاه مما يقوله المحللون النفسانيون المحدثون عن « التعويض » ، وهو حيلة عقلية يقوم فيها الإنسان بسلوك معيّن كوسيلة لتخفيف حدة التوتر والألم النفسانى اللذين ينشآن عن فشل الفرد أو وجود نقص أو عيب فى نواحى شخصيته (٦).

« وأما اللذة العقلية الروحانية فهى كلذة المعرفة والعلم والاتصاف بصفات الكمال من الكرم

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .
(٣) انظر الفصل الثالث عشر ص ٣٤٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٦٤ .
(٥) المرجع السابق ، ص ١٦٤ .
(٦) محمد عثمانى نجاتى : علم النفس والحياة ، مرجع سابق ، ص ٤٠٤ .

والجود والعفة والشجاعة والصبر والحلم والمروءة وغيرها . فإن الالتذاذ بذلك من أعظم اللذات ، وهو لذة النفس الفاضلة العلوية الشريفة . فإذا انضمت اللذة بذلك إلى لذة معرفة الله تعالى ومحبته وعبادته وحده لا شريك له ، والرضا به عوضًا عن كل شيء ، ولا يتعوض بغيره عنه . فصاحب هذه اللذة فى جنة عاجلة نسبتها إلى لذات الدنيا كنسبة لذة الجنة إلى لذة الدنيا » (١).

النمــو

تناول ابن قيم الجوزية أطوار نمو الإنسان بالدراسة ، فذكر ما جاء بشأنها فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف ، وما وصل إليه أيضًا علم التشريح فى ذلك الوقت . فذكر قول الله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظامًا فكسونا العظام لحمًا ، ثم أنشأناه خلقًا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم إنكم بعد ذلك لميتون ، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون)(٢). وقال ابن القيم إن الله تعالى قد استوعب فى هذه الآيات مراتب خلق الإنسان ، ابتداءً من خلقه من سلالة من طين ، ثم بعد ذلك من نطفة تمكث أربعين يومًا ، ثم علقة تمكث كذلك أربعين يومًا أخرى ، ثم مضغة تمكث أيضًا أربعين يومًا . وفى هذا الطور تكُوّن أعضاؤه وصورته وشكله وهيئته .(٣)

وذكر ابن القيم اختلاف العلماء فى أول ما يتشكل ويخلق من أعضائه ، هل هو القلب ، أم الدماغ ، أم الكبد ، وذكر الأدلة التى يستند إليها كل طائفة من هؤلاء العلماء .(٤)

وذكر تكوّن حجب ثلاثة حول الجنين ، وهى التى أشار إليها القرآن الكريم فى قوله تعالى : (يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقًا من بعد خلق فى ظلمات ثلاث) (٥). وذكر تفسير العلماء فى وقته لهذه الظلمات الثلاث ، فقال بعضهم هى : ظلمة البطن ، وظلمة الرحم ، وظلمة المشيمة . وقال آخرون هى : ظلمة أصلاب الآباء ، وظلمة بطون الأمهات ، وظلمة المشيمة (٦). وقد أمدنا علم الأجنة الحديث بتفسير جديد لهذه الظلمات الثلاث ، فقال : إنها الأغشية الثلاثة المحيطة بالجنين وهى :

---

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .
(٢) المؤمنون : ١٢ ـ ١٦ .
(٣) تحفة المودود بأحكام المولود ، ص ٢٤٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ .
(٥) الزمر : ٦ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

١ ـ غشاء السلى أو الأمنيون Amnion ، وهو مملوء بسائل ملحى يقوم بوقاية الجنين من الهزات العنيفة ومن تأثيرات الجاذبية .

٢ ـ غشاء الكوريون Chorion وهو الغشاء الثانى الذى يحيط بالجنين .

٣ ـ الغشاء الساقط Decidua وهو ثالث الأغشية المحيطة بالجنين ، وسمّى بالساقط لأنه يسقط مع الجنين عند الولادة .(١)

ويذكر ابن القيم أقوال أيفراط فى كتاب « الأجنة » عن مراحل تكوين أعضاء الجنين ، ويذكر حديثين صحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الصدد . فيذكر ما جاء فى الصحيحين عن ابن مسعود أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « إن أحدكم يُجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يومًا ، ثم يكون فى ذلك علقة مثل ذلك ، ثم يكون فى ذلك مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات : بكَتْب رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقى أم سعيد . . . الحديث »(٢).

ويذكر أيضًا ما جاء فى صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر فى الرحم بأربعين أو خمس وأربعين [ليلة] فيقول : ياربِّ ، أشقى أم سعيد ؟ فيكتبان ، فيقول : أى ربِّ أذكر أم أنثى ؟ فيكتبان ، ويكتب عمله ، وأثره ، وأجله ، ورزقه ، ثم تطوى الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص »(٣).

ويلاحظ أن ما جاء فى حديث حذيفة بشأن حضور الملك للقيام بمهمة التخليق والتصوير بعد مرور اثنين وأربعين ليلة منذ تكوين النطفة ، إنما يقابل الفترة التى دلت البحوث الحديثة فى علم الأجنة على أنه يحدث فيها تكوين العظام والعضلات ، ثم كسوة العظام بالعضلات واللحم. ويتضح من ذلك أن هناك اتفاقًا بين ما جاء فى حديث حذيفة وما وصلت إليه الدراسات الحديثة فى علم الأجنة عن مراحل نمو الجنين .(٤)

ويلاحظ ابن القيم وجود اختلاف فى الحديثيين المذكورين عن ابن مسعود وحذيفة ، فيقول عن ذلك : « فحديث حذيفة يدل على ابتداء التخليق عقب الأربعين الأولى ، وحديث ابن مسعود يدل على أنه عقيب الأربعين الثالثة ، فكيف يجمع بينهما ؟ قيل : أما حديث حذيفة ،

---

(١) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، الطبعة الخامسة ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٢ ، ص ٢٤٦ .
(٢) تحفة المودود بأحكام المولود ، ص ٢٥٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .
(٤) محمد عثمان نجاتى ، الحديث النبوى وعلم النفس . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٩ ، ص ٢٢٩ .

فصريح فى كون ذلك بعد الأربعين ، وأما حديث ابن مسعود ، فليس فيه تعرض لوقت التصوير والتخليق ، وإنما فيه بيان أطوار النطفة وتنقلها بعد كل أربعين ، وأنه بعد الأربعين الثالثة ينفخ فيه الروح ، وهذا لم يتعرض له حديث حذيفة ، بل اختص به حديث ابن مسعود ، فاشترك الحديثان فى حدوث أمر بعد الأربعين الأولى . واختص حديث حذيفة بأن ابتداء تصويرها وخلقها بعد الأربعين الأولى ، واختص حديث ابن مسعود بأن نفخ الروح فيه بعد الأربعين الثالثة ، واشترك الحديثان فى استئذان الملك ربّه سبحانه فى تقدير شأن المولود فى خلال ذلك ، فتصادقت كلمات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصدق بعضها بعضًا . وحديث ابن مسعود فيه أمران : أمر النطفة وتنقلها ، وأمر كتابة الملك ما يقدّر الله فيها ، والنبى صلى الله عليه وسلم أخذ بالأمرين فى الحديث . قال الإمام أحمد ، حدثنا هشيم ، أنبأنا على بن زيد ، قال : سمعت أبا عتبة بن عبد الله يحدث قال : قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن النطفة تكون فى الرحم أربعين يومًا على حالها لا تتغيّر ، فإذا مضت له أربعون صارت علقة ، ثم مضغة كذلك ، ثم عظامًا كذلك ، فإذا أراد أن يسوّى خلقه بعث الله إليه الملك . فيقول الملك الذى يليه : أى ربِّ ، أذكر أم أنثى ، أشقى أم سعيد ، أقصير أم طويل ، أناقص أم زائد ، قوته وأجله ، أصحيح أم سقيم ؟ قال : فيُكْتب ذلك كله) (١). فهذا الحديث فيه الشفاء ، وأن الحادث بعد الأربعين الثالثة تسوية الخلق عند نفخ الروح فيه » (٢).

ويذكر ابن القيم بكاء الطفل عند ولادته لانفصاله عن الرحم ، ومفارقته لما ألفه واعتاده فى جميع أحواله دفعة واحدة ، ويقول إن هذه أول شدَّة يلقاها فى الدنيا . ويقرب ما يقوله ابن قيم الجوزية عن وقع شدة الميلاد على الطفل مما يقوله المحللون النفسانيون المحدثون عن صدمة الميلاد(٣).

ويضحك الطفل عند الأربعين ، وذلك أول ما يعقل نفسه . وإذا تمّ له شهران رأى المنامات . ثم ينشأ معه التمييز والعقل على التدريج شيئًا فشيئًا حتى سنِّ التمييز . فإذا صار له سبع سنين دخل فى سن التمييز وأمر بالصلاة . وذكر ابن القيم حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين ، واضربوهم عليها لعشر سنين ، وفرقوا بينهم فى المضاجع » (٤).

---

(١) رواه أحمد فى المسند برقم ٣٥٥٣ وفيه ضعف وانقطاع .
(٢) تحفة المودود بأحكام المولود ، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ . (٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ ـ ٢٩١ .
(٤) رواه أحمد فى المسند ٢/ ١٨٠ و ١٨٧ ، رواه أبو داوود رقم ٤٩٥ فى الصلاة . عن ابن القيم : تحفة المودود بأحكام المولود ، ص ٢٩٢ ، هامش رقم ١ .

وإذا صار ابن عشر ازداد قوة وعقلاً واحتمالاً للعبادات ، فيضرب على ترك الصلاة ، كما أمر النبى صلى الله عليه وسلم . ثم بعد العشر إلى سن البلوغ يسمى مراهقًا ومناهزًا للاحتلام . وإذا بلغ خمس عشرة يحصل له الاحتلام ، ونبات الشعر الخشن حول القبل ، وغلظ الصوت . واختلف الفقهاء فى تحديد سن البلوغ . « فقال الأوزاعى ، وأحمد ، والشافعى ، وأبو يوسف ، ومحمد : متى كمل خمس عشرة سنة حكم ببلوغه . ولأصحاب مالك ثلاثة أقوال : أحدهما : سبع عشرة ، والثانى ثمانى عشرة ، والثالث خمس عشرة ، وهو المحكى عن مالك . وعن أبى حنيفة روايتان ، إحداهما : سبع عشرة ، الأخرى ثمانى عشرة . والجارية عند سبع عشرة »(١).

وبعد أن يصل الصبى إلى مرحلة البلوغ ، يأخذ فى الدخول فى مرحلة « بلوغ الأشُدّ » ، وهى مرحلة تبدأ من وقت بلوغ الإنسان مبلغ الرجال إلى أربعين سنة . ثم بعد الأربعين يأخذ الإنسان فى النقصان وضعف القوى على التدريج ، فيأخذ فى الكهولة إلى الستين ، ثم يأخذ فى الشيخوخة، ثم تنحط قواه ويصبح هرمًا . فإذا تغيّرت أحواله وظهر نقصه فقد سار إلى أرذل العمر .(٢)

أمراض القلوب

يردد ابن قيم الجوزية آراء أستاذه ابن تيمية فى المقارنة بين مرض البدن ومرض القلب ، أى مرض النفس ، وفى طرق حفظ صحتها ، فيقول مثله : إن مرض البدن هو « خروجه عن اعتداله الطبيعى بفساد يعرض له ، يفسد به إدراكه وحركته الطبيعية . فإما أن يذهب إدراكه بالكلية ، كالعمى والصمم والشلل ، وإما أن ينقص إدراكه لضعف فى آلات الإدراك مع استقامة إدراكه . وإما أن يدرك الأشياء على خلاف ما هى عليه ، كما يدرك الحلو مرًا ، والخبيث طيّبًا ، والطيّب خبيثًا . وأما فساد حركته الطبيعية فمثل أن تضعف قدرته الهاضمة ، أو الماسكة ، أو الدافعة ، أو الجاذبة ، فيحصل له من الألم بحسب خروجه عن الاعتدال ، ولكنه مع ذلك لم يصل إلى حد الموت والهلاك ، بل فيه نوع قوة على الإدراك والحركة . . . »(٣).

وأما مرض القلب ، أو النفس ، فهو « نوع فساد يحصل له يُفْسد تصوره للحق وإرادته له ، فلا يرى الحق حقًا ، أو يراه على خلاف ما هو عليه ، أو ينقص إدراكه له ، وتفسد به إرادته له ،

---

(١) تحفة المودود بأحكام المولود ، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢ .
(٣) رسالة فى أمراض القلوب ، ص ١٦ .

فيبغض الحق النافع ، أو يحبّ الباطل الضار ، أو يجتمعان له ، وهو فى الغالب . ولهذا يفسر المرض الذى يعرض له تارة بالشك والريب ، كما قال مجاهد وقتاده فى قوله تعالى : (فى قلوبهم مرض)(١) أى شك ، وتارة بشهوة الزنا كما فسر به قوله تعالى : (فيطمع الذى فى قلبه مرض)(٢). فالأول مرض الشبهة ، والثانى مرض الشهوة » (٣).

وبالرغم من أن هذين النوعين من مرض القلوب يسببان للإنسان أعظم الألم ، إلا أن الإنسان لفساد قلبه لا يحس بهذا الألم ، لأن سكرة الجهل والهوى تحول بينه وبين إدراك الألم . ويرى ابن القيم أن أطباء هذين النوعين من مرض القلب هم الأنبياء والرسل ، عليهم السلام ، فهم الذين يقومون بعلاجهما .

وهناك نوع آخر من مرض القلوب يحسّ الإنسان بألمه فى الحال « كالهمّ والغمّ والحزن والغيظ . وهذا المرض قد يزول بأدوية طبيعية ، كإزالة أسبابه ، أو بالمداواة بما يضاد تلك الأسباب » (٤)، كأن تعالج هذه الأمراض بأضدادها من الفرح والسرور (٥).

فأمراض القلوب ، إذن ، منها ما يزول بالأدوية الشرعية الإيمانية ، ومنها ما يزول بالأدوية الطبيعية (٦).

ويرى ابن قيم الجوزية أن صحة القلب وكماله وصلاحه وسعادته إنما تتحقق باستعماله للقوتين اللتين له وهما : قوة العلم والتميز ، وقوة الإرادة والحب . فبقوة العلم يدرك الحق ويعرفه ، ويميّز بينه وبين الباطل ؛ وبقوة الإرادة والمحبة يطلب الحق ويؤثره على الباطل (٧).

ويذهب ابن القيم إلى أن فى القرآن شفاءً لجماع أمراض القلب التى هى أمراض الشبهات والشهوات . « ففيه من البيّنات والبراهين القطعية ما يبيّن الحق من الباطل فتزول أمراض الشبه المفسدة للعلم والتصور والإدراك ، بحيث يرى الأشياء على ما هى عليه . . . أما شفاؤه لمرض الشهوات فذلك بما فيه من الحكمة والموعظة الحسنة بالترغيب والترهيب ، والتزهيد فى الدنيا ، والترغيب فى الآخرة ، والأمثال والقصص التى فيها أنواع العبر والاستبصار ، فيرغب القلب والسليم إذا أبصر ذلك فيما ينفعه فى معاشه ومعاده ، ويرغب عما يضره ، فيصير القلب محبًا للرشد ، مبغضًا للغَيّ » (٨).

---

(١) البقرة : ١٠ . (٢) الأحزاب : ٣٢ .
(٣) رسالة فى أمراض القلوب ، ص ١٧ ـ ١٨ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٨ . (٥) المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٢٠ . (٧) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٨) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

ويذهب ابن قيم الجوزية إلى أن « سائر أمراض القلب إنما تنشأ من جانب النفس » [١]، ويقصد بالنفس هنا النفس الأمارة بالسوء التى تأمر صاحبها بما تهواه من شهوات الغىّ ، واتباع الباطل . وهو يذكر أن هناك علاجين لمرض القلب من استيلاء النفس الأمارة بالسوء عليه : «محاسبتها ، ومخالفتها . وهلاك القلب من إهمال محاسبتها ، ومن موافقتها وإتباع هواها » [١]. ويذكر ابن القيّم فى هذا الصدد الحديث الذى رواه أحمد وغيره عن شداد بن أوس ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنَّى على الله » [٢].

وعُنى ابن قيم الجوزية بعلاج مرض القلب من وسوسة الشيطان ، حيث أن « شر النفس وفسادها ينشأ من وسوسته ، فهى مركبه وموضع شره ، وموضع طاعته ، وقد أمر الله سبحانه بالاستعاذة منه عند قراءة القرآن وغير ذلك » [٣]. وتعالج وسوسة الشيطان بقراءة القرآن ، ففيه شفاء لما فى الصدور يُذْهِب ما يلقيه الشيطان فيها من وساوس وشهوات وإرادات فاسدة [٤].

ويلاحظ فى أقوال ابن قيم الجوزية عن علاج أمراض القلوب أمران : الأول : إنه يُعنى بأمر العلم والتمييز ، فبالعلم يدرك الإنسان الحق ويعرفه ، وبالتمييز يميّز بين الحق والباطل ، فيطلب الحق ، ويتجنب الباطل . وهكذا نجد أن ابن قيم الجوزية قد عُنى بأسلوب العلاج النفسانى المعرفى للأمراض النفسية ، ويكون بذلك ، مثل العلماء السابقين الكندى وأبى بكر الرازى ومسكويه والغزالى وابن حزم وفخر الدين الرازى ، قد سبق المعالجين النفسانيين المحدثين من أتباع مدرسة العلاج السلوكى المعرفة .

والأمر الثانى : إن ابن القيم قد أدرك ، مثل ابن حزم والغزالى وابن تيمية ، أهمية أسلوب علاج بعض الأمراض النفسية بأضدادها ، مثل علاج الهمّ والغمّ والحزن والغيظ بأضدادها من الفرح والسرور، ويكون بذلك قد سبق ، مثل ابن حزم والغزالى وابن تيمية ، المعالجين النفسانيين السلوكيين المحدثين الذين يتبعون هذا الأسلوب فى علاج اضطرابات السلوك .

تأديب الأطفـال

أفرد ابن قيم الجوزية فى كتاب « تحفة المودود بأحكام المولود فصلين خاصين بموضوع تأديب الأطفال وتعليمهم وتربيتهم ، هما الفصلان الخامس عشر والسادس عشر . ذكر فى الأول منهما

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٨ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٩٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٩٢ .

كثيرًا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تنص على ضرورة العناية بتأديب الأطفال وتعليمهم . ومن الأحاديث التى ذكرها ما رواه الترمذى والحاكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما نحل والد ولدًا أفضل من أدب حسن » (١). وذكر فى الثانى مبادئ نافعة فى تربية الأطفال . ومما ذكره أنه : « لا ينبغى أن يشقّ على الأبوين بكاء الطفل وصراخه ، ولاسيما لشربه اللبن إذا جاع ، فإنه ينتفع بذلك البكاء انتفاعًا عظيمًا ، فإنه يروّض أعضاءه ، ويوسع إمعاءه ، ويفسح صدره ، ويسخن دماغه ، ويحمى مزاجه ، ويثير حرارته الغريزية ، ويحرك الطبيعة لدفع ما فيها من الفضول ، ويدفع فضلات الدماغ من المخاط وغيره » (٢).

وقال أيضًا : « ينبغى أن يوقَّى الطفل كل أمر يفزعه : من الأصوات الشديدة الشنيعة ، والمناظر الفظيعة ، والحركات المزعجة ، فإن ذلك ربما أدى إلى فساد قوته العاقلة لضعفها ، فلا ينتفع بها بعد كبره . فإذا عرض له عارض من ذلك ، فينبغى المبادرة إلى تلافيه بضده ، وإيناسه بما ينسيه إياه ، وأن يلقم ثديه فى الحال ، ويسارع إلى رضاعه ليزول عنه ذلك المزعج له ، ولا يرتسم فى قوته الحافظة ، فيعسر زواله ، ويستعمل تمهيده بالحركة اللطيفة إلى أن ينام ، فينسى ذلك ، ولا يهمل هذا الأمر ، فإن فى إهماله إسكان الفزع والروع فى قلبه ، فينشأ على ذلك ، ويعسر زواله ويتعذر » (٣).

وذكر أن تمام رضاع الطفل حولين كاملين ، كما جاء فى الآية رقم ٢٣٣ من سورة البقرة . وإذا أراد الأبوان فطامه قبل ذلك بتراضيهما مع عدم مضرة الطفل ، فلهما ذلك . كما أنه يجوز أن تستمر الأم على رضاعه بعد الحولين إلى نصف الثالث أو أكثر (٤). وينبغى أن يتم فطام الطفل على التدريج ، وألا يفاجأ الطفل به وهلة واحدة ، بل يُعوَّد عليه لمضرة الانتقال عن الإلف والعادة مرة واحدة (٥).

وينبغى أن يعلم الأطفال الأكل دون الشبع ، فإن ذلك يؤدى إلى جودة هضمهم ، واعتدال أخلاطهم ، وقلة الفضول فى أبدانهم ، وصحة أجسادهم (٦).

---

(١) رواه الترمذى حديث رقم ١٩٥٣ فى البر ، وهو مرسل ضعيف ؛ ورواه الحاكم ٤/ ٢٦٣ فى الأدب وصححه . وقال الذهبى إنه مرسل ضعيف .
(٢) تحفة المودود بأحكام المولود ، ص ٢٣٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٣٣ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .

وينبغى الاعتناء بأمر خُلُق الطفل ، فإنه ينشأ على ما عودّه المربِّى فى صغره من أخلاق وصفات . « وكذلك يجب أن يجتنب الصبى إذا عقل : مجالس اللهو ، والباطل ، والغناء ، وسماع الفحش ، والبدع ، ومنطق السوء ، فإنه إذ علق بسمعه ، عسر عليه مفارقته فى الكبر ، وعزّ على وليّه استنقاذه منه ، فتغير العوائد من أصعب الأمور ، يحتاج صاحبه إلى استجداد طبيعة ثابتة ، والخروج عن حكم الطبيعة عسر جدًا »(١).

وينبغى على ولىّ الطفل أن يجنبه الأخذ من غيره ، لأنه متى اعتاد ذلك ، نشأ بأن يأخذ ، لا بأن يعطى . ويجب أن يعوِّده البذل والعطاء . كما يجب أن يجنِّبه الكذب ، والخيانة ، والكسل ، والبطالة ، والدعة ، بل يجب أن يأخذ بأضدادها .

ويجب أن يجنبه فضول الطعام ، والكلام ، والمنام ، وشرب الخمر ، ولبس الحرير ، والسرقة ، والكذب(٢).

وينبغى أن يراعى ما يكون الصبى مستعدًا له من الأعمال ، فلا يحمله على غيره ، فإنه إن حمله على غير ما هو مستعد له لم يفلح فيه . « فإذا رآه حسن الفهم ، صحيح الإدراك ، جيد الحفظ واعيًا ، فهذه من علامات ميوله ، وتهيئته للعلم . . . . وإن رآه بخلاف ذلك من كل وجه ، وهو مستعد للفروسية ، وأسبابها من الركوب والرمى ، واللعب بالرمح ، وأنه لا نفاذ له فى العلم ، ولم يُخلق له ، مكنه من أسباب الفروسية والتمرين عليها ، فإنه انفع له وللمسلمين . وإن رآه بخلاف ذلك ، وأنه لم يُخلق لذلك ، ورأى عينه مفتوحة إلى صنعة من الصنائع ، مستعدًا لها ، قابلاً لها ، وهى صناعة مباحة نافعة للناس ، فليمكنه منها . هذا كله بعد تعليمه له ما يحتاج إليه فى دينه . . »(٣).

ويتضح مما تقدم اهتمام ابن قيم الجوزية ، مثل ابن سينا من قبل ، بمراعاة استعدادات الفرد فى توجيهه التربوى والمهنى ، وهو أمر عُنى به علماء النفس المحدثون اهتمامًا كبيرًا .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ .
(٢) المرجع ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ .

المراجع

١ ـ إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق ، ط ٢ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨ م .

٢ ـ ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء . تحقيق نزار . بيروت : دار مكتبة الحياة ، (د. ت) .

٣ ـ ابن باجه : كتاب النفس . تحقيق وتقديم محمد صغير حسن المعصومى . دمشق : مطبوعات المجلس العلمى العربى بدمشق ، ١٩٦٠ م .

٤ ـ ابن باجه : تدبير المتوحد . فى كتاب « رسائل ابن باجه الإلهية » . حققها وقدم لها ماجد فخرى . بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٨ م .

٥ ـ ابن باجه : رسالة الوداع . فى كتاب « رسائل ابن باجه الإلهية » ، المذكور سابقًا .

٦ ـ ابن باجه : قول يتلو رسالة الوداع . فى كتاب « رسائل ابن باجه الإلهية » ، المذكور سابقًا .

٧ ـ ابن باجه : رسائل فلسفية لأبى بكر بن باجه . تحقيق وتعليق جمال الدين العلوى ـ نصوص فلسفية غير منشورة . بيروت : دار الثقافة ؛ والدار البيضاء : دار النشر المغربية (د. ت) .

٨ ـ ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان . حيدر آباد ، ١١١٣ هـ ـ ١٩١٢ م .

٩ ـ ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٠ م .

١٠ ـ ابن حزم : طوق الحمامة فى الألفة والألوف . القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٦ م .

١١ ـ ابن حزم : الأخلاق والسير فى مداواة النفوس . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٨ م .

١٢ ـ ابن خلكان : وفيات الأعيان . بيروت : دار الثقافة (د. ت) .

١٣ ـ ابن رشد : تلخيص كتاب النفس . تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ م .

١٤ ـ ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ط ٢ . القاهرة : المكتبة المحمودية التجارية ، ١٢٥٣ هـ ـ ١٩٣٥ م .

١٥ ـ ابن رشد : مقال هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم . ملحق بكتاب « تلخيص كتاب النفس » لابن رشد المذكور سابقًا .

١٦ ـ ابن سينا : الشفاء ، كتاب النفس . تحقيق الأب جورج قنوانى وسعيد زايد ، ومراجعة إبراهيم بيومى مدكور . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ م .

١٧ ـ ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥ هـ .

١٨ ـ ابن سينا : النجاة : القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٣٣١ هـ .

١٩ ـ ابن سينا : أحوال النفس . تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٢ م .

٢٠ ـ ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية . تحقيق إدورد بن كرنيليوس فنديك . بيروت : دار العلم للجميع (د. ت) .

٢١ ـ ابن سينا : القانون فى الطب . القاهرة : مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع (د. ت) .

٢٢ ـ ابن سينا : كتاب السياسة . نشر الأب بويس معلوف اليسوعى . بيروت : الطبعة الكاثوليكية ، ١٩١١ م .

٢٣ ـ ابن طفيل : حيّ بن يقظان . تقديم وتحقيق فاروق سعد . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٤ م .

٢٤ ـ ابن قيّم الجوزية : الروح ، ط ٢ . تحقيق السيد الجميلى . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٦ م .

٢٥ ـ ابن قيّم الجوزية : مفتاح دار السعادة . بيروت : دار الكتب العلمية (د. ت) .

٢٦ ـ ابن قيم الجوزية : روضة المحبين ونزهة المشتاقين . القاهرة : دار الفكر العربى (د . ت) .

٢٧ ـ ابن قيّم الجوزية : طريق الهجرتين وباب السعادتين . بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٨٠م .

٢٨ ـ ابن قيم الجوزية : رسالة فى أمراض القلوب . تحقيق محمد حامد الفقى . الرياض : دار طيبة ، ١٤٠٣ هـ .

٢٩ ـ ابن قيّم الجوزية : تحفة المودود بأحكام المولود . تحقيق عبد القادر الأرناؤوط . دمشق : مكتبة دار البيان ، ١٩٧١ م .

٣٠ ـ أبو بكر محمد بن زكريا الرازى : رسائل فلسفية ، ط ٢ . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٨٧ م .

٣١ ـ أبو بكر محمد بن زكريا الرازى : الطب الروحانى . تقديم وتحقيق عبد اللطيف العبد . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٨ م .

٣٢ ـ أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين . بيروت : دار المعرفة (د. ت) .

٣٣ ـ أبو حامد الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط ٢ . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٥ م .

٣٤ ـ أبو حامد الغزالى : الجواهر الغوالى من رسائل الإمام الغزالى . القاهرة : محيى الدين صبرى الكردى ، ١٩٣٤ م .

٣٥ ـ أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال . تحقيق جميل صليبا وكامل عياد . بيروت : دار الأندلس (د. ت) .

٣٦ ـ أبو حامد الغزالى : المستصفى من علم الأصول : القاهرة . المطبعة الأميرية ، ١٣٢٢ هـ .

٣٧ ـ أبو حامد الغزالى : كيمياء السعادة . تحقيق وتعليق محمد عبد العليم . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٧ م .

٣٨ ـ أبو الحسن على الحسنى الندوى : الحافظ أحمد بن تيمية . تعريب سعيد الأعظمى الندوى . الكويت : دار القلم ، ١٩٨١ م .

٣٩ ـ أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى : طبقات الأمم . القاهرة : مطبعة السعادة (د. ت) .

٤٠ ـ أحمد أمين : حىّ بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى ، ط ٣ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٦ م .

٤١ ـ أحمد فؤاد الأهوانى : ابن سينا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٨ م .

٤٢ ـ أحمد فؤاد الأهوانى : الكندى فيلسوف العرب . القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (د. ت) .

٤٣ ـ أحمد بن تيمية : رسالة فى العقل والروح . منشور فى « مجموعة الرسائل المنيرية » ، الجزء الثانى . بيروت : محمد أمين ديج ، ١٩٧٠ م .

٤٤ ـ أحمد بن تيمية : فصل فى مرض القلوب وشفائها . منشور فى مجلد « علم السلوك » ، المجلد العاشر من مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . مطبوع بإشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين (د. ت) .

٤٥ ـ أحمد بن تيمية : العبودية . بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٩٨٣ م .

٤٦ ـ إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا . بيروت : دار صادر ودار بيروت (د. ت) .

٤٧ ـ إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ـ تاج رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا . تحقيق مصطفى غالب . بيروت : دار صادر ، ١٩٧٤ م .

٤٨ ـ إخوان الصفا : جامعة الجامعة . تحقيق عارف تامر . بيروت : دار مكتبة الحاية ، ١٩٧٠م .

٤٩ ـ جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان : الكندى والفارابى . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٠م .

٥٠ ـ جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجه . بيروت : دار الثقافة ، ١٩٨٣ م .

٥١ ـ جمال الدين القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء . القاهرة : مكتبة المتنبى (د. ت) .

٥٢ ـ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ط ٢ . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣ م .

٥٣ ـ جورج شحاته قنوانى ، الأب : مؤلفات ابن سينا . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٠ م .

٥٤ ـ جورج شحاته قنوانى ، الأب : مؤلفات ابن رشد . الجزائر : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ١٩٧٨ م .

٥٥ ـ جوزيف الهاشم : الفارابى ، ط ٢ . بيروت : المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٨ م .

٥٦ ـ جوليان روتر : علم النفس الإكلينيكى ، ط ٣ . ترجمة عطية محمود هنا ، ومراجعة محمد عثمان نجاتى . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٨ م .

٥٧ ـ خير الدين الزركلى : الأعلام ـ قاموس تراجم ، ط ٩ . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٩٠ م .

٥٨ ـ دى بدر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ط ٥ . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م .

٥٩ ـ ريتشارد م . شوين : علم الأمراض النفسية والعقلية . ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ م .

٦٠ ـ سارنوف أ. مدنيك وآخرون : التعلم ، ط ٣ . ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل ، ومراجعة محمد عثمان نجاتى . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٨ م .

٦١ ـ سعيد زايد . الفارابى ، ط ٢ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠ م .

٦٢ ـ عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ط ٤ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٤ م .

٦٣ ـ عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ، ط ٢ . الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧ م .

٦٤ ـ عبد الرحمن بدوى : رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عربى ، ط ٣ ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٣ م .

٦٥ ـ عبد الحليم محمود ، فلسفة ابن طفيل ورسالة حىّ بن يقظان ، ط ٣ . بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٥ م .

٦٦ ـ عبد العظيم أحمد علاوى البريزات : نظرية المعرفة الخلقية عند الإمام الغزالى . عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٤ م .

٦٧ ـ عبد العظيم عبد السلام شرف الدين : ابن قيِّم الجوزية ، عصره ومنهجه وآراؤه فى الفقه والعقائد والتصوف ، ط ٣ . الكويت : دار القلم ، ١٩٨٤ م .

٦٨ ـ عبد الكريم العثمان . الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٣ م .

٦٩ ـ عبد اللطيف محمد العبد : الإنسان فى فكر إخوان الصفا . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٦ م .

٧٠ ـ عمر فروخ : ابن باجه والفلسفة المغربية . بيروت : مكتبة منيمنة ، ١٩٦٥ م .

٧١ ـ عمر فروخ : ابن طفيل وقصة حىّ بن يقظان . بيروت : مطبعة النجمة ، ١٩٤٦ م .

٧٢ ـ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ، ط ٢ . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٩ م .

٧٣ ـ عمر فروخ : إخوان الصفا ، ط ٣ . بيروت : دار التاب اللبنانى ، ١٩٨١ م .

٧٤ ـ الفارابى : عيون المسائل . القاهرة : ١٩٠٧ م .

٧٥ ـ الفارابى : الدعاوى القلبية . منشور فى مجموعة « رسائل الفارابى » . حيدر آباد الدكن ـ الهند : طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٢٦ م .

٧٦ ـ الفارابى : التنبيه على حصول السعادة . منشور فى مجموعة رسائل الفارابى ، المذكورة سابقًا .

٧٧ ـ الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط ٣ . تقديم وتعليق ألبير نصرى نادر . بيروت : دار المشرق ، ١٩٧٣ م .

٧٨ ـ الفارابى : فصوص الحكم . تحقيق محمد حسن آل ياسين . بغداد : مطبعة المعارف ، ١٩٧٦ م .

٧٩ ـ الفارابى : تحصيل السعادة . تحقيق جعفر آل ياسين . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨١م .

٨٠ ـ الفارابى : رسالة فى العقل ، ط ٣ . تحقيق الأب موريس بويج . بيروت : دار المشرق ، ١٩٨٣ م .

٨١ ـ فايز محمد على الحاج : نظرية الفعل المنعكس الشرطى عند الغزالى . بحث مقدم إلى « ندوة علم النفس والإسلام » . التى عقدت بجامعة الرياض فى عام ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٧٨ م . مكتوب على الآلة الكاتبة ، ومنشور فى مجموعة بحوث الندوة .

٨٢ ـ فتح الله خليف : فخر الدين الرازى . الإسكندرية . دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٧ م .

٨٣ ـ فخر الدين الرازى : كتاب لباب الإشارات . القاهرة : مكتبة الخانجى ، ١٣٥٥ هـ .

٨٤ ـ فخر الدين الرازى : كتاب النفس والروح وقواهما . تحقيق محمد صغير حسن المعصومى . إسلام آباد : منشورات معهد الأبحاث الإسلامية بإسلام آباد ، ١٩٨٧ م .

٨٥ ـ فخر الدين الرازى : المطالب العالية من العلم الإلهى ، الجزء السابع فى الأرواح العالية والسافلة (النفس) . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٧ م .

٨٦ ـ فخر الدين الرازى : الفراسة ـ دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح . تحقيق وتعليق مصطفى عاشور . القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٧ م .

٨٧ ـ فكتور سعيد باسيل : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى . بيروت : دار الكتب اللبنانية (د. ت) .

٨٨ ـ كارا دى فو ، البارون : الغزالى . ترجمة عادل زعيتر . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابى الحلبى وشركاه ، ١٩٥٩ م .

٨٩ ـ كارا دى فو: ابن سينا . ترجمة عادل زعيتر. بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٧٠م.

٩٠ ـ ماجد فخرى : ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٠ م .

٩١ ـ ماجد فخرى : رسائل ابن باجه الإلهية . بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٨ م .

٩٢ ـ ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية . نقله إلى العربية كمال اليازجى . بيروت : دار المتحدة للنشر ، ١٩٧٩ م .

٩٣ ـ محمد بيصار : فى فلسفة ابن رشد ، الوجود والخلود ، ط ٣ . بيورت : دار الكتاب اللبنانى ومكتبة المدرسة ، ١٩٧٣ م .

٩٤ ـ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى : موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين . القاهرة : محيى الدين صبرى الكردى ، ١٣٣١ هـ .

٩٥ ـ مسكويه ، أبو على أحمد بن محمد : الفوز الأصغر . تحقيق عبد الفتاح أحمد فؤاد . بنغازى، لبيبا : دار الكتاب الليبى ، ١٩٤٧ م .

٩٦ ـ مسكويه ، أبو على أحمد بن محمد : الحكمة الخالدة ، ط ٢ . تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى . بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٠ م .

٩٧ ـ مسكويه ، أبو على أحمد بن محمد : تهذيب الأخلاق . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥م .

٩٨ ـ محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية . بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٧٠ م .

٩٩ ـ محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٥٠م .

١٠٠ ـ محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ـ بحث فى علم النفس عند العرب ، ط٣ . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠ م .

١٠١ ـ محمد عثمان نجاتى : علم النفس فى حياتنا اليومية ، ط ١١ . الكويت دار القلم ، ١٩٨٤م .

١٠٢ ـ محمد عثمان نجاتى . القرآن وعلم النفس ، ط ٤ . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٩ م .

١٠٣ ـ محمد عثمان نجاتى : علم النفس والحياة ـ مدخل إلى علم النفس وتطبيقاته فى الحياة ، ط ١٣ . الكويت : دار القلم ، ١٩٩٢ م .

١٠٤ ـ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٤ م .

١٠٥ ـ محمد يوسف موسى : ابن تيمية . بيروت : المركز العربى للثقافة والعلوم ، ١٩٦٢ م .

١٠٦ ـ محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ط ٤ . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٩ م .

١٠٧ ـ مصطفى عبد الرازق : الكندى فيلسوف العرب . منشور فى كتاب « خمسة من أعلام الفكر الإسلامى » . بيروت : دار الكاتب العربى (د. ت) .

١٠٨ ـ مصطفى غالب : ابن طفيل . بيروت : دار مكتبة الهلال ، ١٩٧٩ م .

١٠٩ ـ مكارثى ، الأب : النصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب . بغداد ، ١٩٦٢ م .

١١٠ ـ النديم : الفهرست ، ط ٣ . تحقيق رضا . بيروت : دار الشرق ، ١٩٨٨ م .

١١١ ـ هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ، ومراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر . بيروت : المكتبة الفلسفية ، منشورات عويدات ، ١٩٦٦م .

١١٢ ـ يحيى بن أحمد الكاشى : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا . تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة : منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية ، ١٩٥٢ م .

١١٣ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٦ م .

المراجع الأجنبية

1. Aristote : *De Anima* .

2. Aristote : *De Insomnüs* .

3. Aristote : *Metaphysique*.

4. Aristote : *De Sensu* .

5. Beare, J : *Greek Tbeories of Elementary Cognition*. Oxford, 1906 .

6. Brockelmann, C : *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Leiden, 1937 .

7. Clifford, Morgan : *physiological Psychology*. New York : Mc Graw - Hill Book Co., Inc., 1943 .

8. Gardner Murphy and Joseph K. Kovach : *Historical Introduction to Modern Psychology,* 6 th ed. London : Routledge & Kegan p. Limited , 1972 .

9. Gilson : *Archives d'Histoire Doctrinale et Litterataire* du Moyen Age, Paris, 1929.

10. I. Madkour : *La place d'Al Farabi dans l'école* philosophiqe *Musulmane*. Paris, 1934.

11. *James F. Brennan : History and Systems of Psychology.* New Jersy : Prentice - Hall, Inc., 1982.

12. Janet et Seailles : *Histoire de La philosophie,* Paris, 1925.

13. Jenkins J. G. and Dallenbach, K.M.: Obliviscence during Sleep and Waking *American* Journal *of Psychology,* 1924, Vol.35, PP. 605 - 612 .

14. Jones, M.C. The elimination of Childreu's fears. *Journal of Experimental Psychology*, 1924, I : 383 - 390.

15. Ross, W.D. : Aristote. Trad. Fr., Paris, 1930.

16. Tricot : De l'âme d'Aristote. Paris, 1934.

17. Vaschide, N. : *Le Sommeil et La Réve* . Paris, 1920 .

18. Vaschide, N. et Pieron, M. : *La psychologie du Rève on Point du Medicale* . Paris.

19. Watson, J. B., and Rayner, R. : Conditioned emotional reactions. *Journal of Experimental Psyclology*, 1920, 3.

للمؤلف

- القرآن وعلم النفس . الطبعة الخامسة . مزيدة ومنقحة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٩٣ م .
- الحديث النبوى وعلم النفس . الطبعة الثانية . بيروت : دار الشروق ، ١٩٩٣ م .
- علم النفس والحياة ـ مدخل إلى علم النفس وتطبيقاته فى الحياة . الطبعة الثالثة عشرة ـ مزيدة ومنقحة ـ الكويت : دار القلم ، ١٩٩٢ م .
- علم النفس الصناعى . الطبعة الثالثة . الكويت : مؤسسة الصباح ، ١٩٨٠ م (نفد) .
- المدنية الحديثة وتسامح الوالدين . الطبعة الثانية . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ م . (نفد) .
- الإدراك الحسى عند ابن سينا . بحث فى علم النفس عند العرب . الطبعة الثالثة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠ م (نفد) .
- علم النفس الحربى . الطبعة الثالثة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٠ م . (نفد)
- ملامح جريمة القتل . بالاشتراك مع آخرين . من منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . القاهرة ، ١٩٧١ م ، (نفد) .

مكتبة التحليل النفسى والعلاج النفسى

بإشراف الدكتور محمد عثمان نجاتى

- معالم التحليل النفسى : تأليف سيجمند فرويد ، ترجمة محمد عثمان نجاتى ـ الطبعة السابعة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٨ م .
- الأنا والهو : تأليف سيجمند فرويد . ترجمة محمد عثمان نجاتى . الطبعة الخامسة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٨ م .
- الكفّ والعَرَض والقلق : تأليف سيجمند فرويد . ترجمة محمد عثمان نجاتى . الطبعة الرابعة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٨ م .
- ثلاث رسائل فى نظرية الجنس : تأليف سيجمند فرويد . ترجمة محمد عثمانى نجاتى . الطبعة الثالثة . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٨ م .

مكتبة أصول علم النفس الحديث

يشرف على ترجمتها

الدكتور محمد عثمان نجاتى

صدر منها :

- علم النفس الإكلينيكى : تأليف جوليان ب. روتر ـ ترجمة الدكتور عطية محمود هنا ـ أستاذ علم النفس بجامعة عين شمس وجامعة الكويت ـ الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ .

- علم نفس الشواذ : تأليف شيلدون كاشدان ـ ترجمة الدكتور أحمد عبد العزيز سلامة ـ أستاذ علم النفس بجامعات الأزهر والملك سعود والكويت ـ الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ .

- الشخصية : تأليف ريتشارد س. لازاروس ـ ترجمة الدكتور سيد محمد غنيم ـ أستاذ علم النفس بجامعات عين شمس والإمارات العربية والكويت والملك سعود . ـ الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ .

- التعلم : تأليف سارنوف د. ميدنيك ، وهوارد د. يوليو ، واليزابث ف لوفتاس . ـ ترجمة الدكتور محمد عماد الدين إسماعيل ـ أستاذ علم النفس بجامعة عين شمس وجامعة الكويت ـ الطبعة الثالث ، ١٩٨٨ .

- الاختبارات والمقاييس : تأليف ليونا أ. تايلر ـ ترجمة الدكتور سعد عبد الرحمن ـ أستاذ علم النفس بجامعة الكويت وجامعة عين شمس ـ الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ .

- الدافعية والانفعال : تأليف إدوارد ج. موراى ـ ترجمة الدكتور أحمد عبد العزيز

سلامة ـ أستاذ علم النفس بجامعات الأزهر والملك سعود والكويت ـ الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .

ـ علم النفس الاجتماعى : تأليف وليام و. لامبرت ، وولاس أ. لامبرت ترجمة الدكتور سلوى الملا ـ أستاذ علم النفس المساعد بجامعة القاهرة وجامعة الكويت ـ الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .

ـ طبيعة البحث السيكولوجى : تأليف ريى هايمان ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن عيسوى أستاذ علم النفس بجامعات الإسكندرية وبيروت العربية والإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الطبعة الأولى، ١٩٨٨ .

رقم الايداع ٥٦٦٣/٩٣
I S.B.N. 977- o9 - 0155 - 5

مطابع الشروق

القاهرة. ١٦ شارع جواد حسني ـ هاتف . ٣٩٣٤٥٧٨ ـ فاكس . ٣٩٣٤٨١٤

بيروت : ص ب ٠ ٨٠٦٤ ـ هاتف ٠ ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣



الدراسات النفسانية
عند العلماء المسلمين

للعلماء المسلمين السابقين إسهامات كثيرة هامة فى الدراسات النفسانية ، لم تحظ من قبل باهتمام الباحثين فى تاريخ علم النفس لمعرفة دورها العام وتأثيرها فى تقدم علم النفس وتطوره عبر العصور . فالمؤرخون الغربيون يبدأون ، عادة ، بالدراسات النفسانية عند المفكرين اليونانيين ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، ثم ينتقلون بعد ذلك مباشرة إلى المفكرين الأوربيين فى العصور الوسطى ، ثم فى عصر النهضة الأوروبية الحديثة مع إغفال ذكر اسهامات العلماء المسلمين فى الدراسات النفسانية التى ترجم كثير منها إلى اللغة اللاتينية .

وليس إغفال ذكر تلك الاسهامات للعلماء المسلمين مقصورا على مؤرخى علم النفس الغربيين ، بل إن علماء النفس العرب المعاصرين والذين يدرّسون فى الجامعات العربية مقررات فى تاريخ علم النفس ، يحذون حذو المؤرخين الغربيين فى إغفال الإشارة إلى تلك الاسهامات .

وقد تصدى مؤلف هذا الكتاب للقيام بهذه المهمة حيث قام بتدريس مقرر فى «الدراسات النفسانية عند المفكرين المسلمين» والقاء محاضرات عن الدراسات النفسانية عند الفارابى ، وابن سينا ، واخوان الصفا ، والغزالى ، وابن رشد ، وابن تيمية ، وابن قيّم الجوزية فى الجامعات التى درّس بها . وعنى فى هذا الكتاب بصفة خاصة بشرح آراء العلماء المسلمين السابقين فى الموضوعات النفسانية التى لاتزال تعتبر حتى الآن من موضوعات علم النفس ، مغفلاً ، فى الأغلب وعلى قدر الامكان ، ذكر آرائهم الفلسفية فى النفس التى لاتدخل الآن فى موضوعات البحث فى علم النفس . فليس هذا الكتاب ، أساساً ، كتابا فى الفلسفة الاسلامية ، وإنما هو كتاب فى تاريخ علم النفس عند العلماء المسلمين السابقين .

